TREND PERKEMBANGAN PEMIKIRAN KONTEMPORER

# METODOLOGI TAFSIRAL-QUR`AN DI INDONESIA

Wardani

# Kata Pengantar

الحمد لله الواحد القهار, العزيز الغفار, مقدر الأقدار, مصرف الأمور, مكور الليل على النهار, تبصرة لذوى القلوب و الأبصار. و الصلاة و السلام على النبي المختار سيدنا محمد صلى الله عليه و سلم و على آله و أصحابه الأخيار. أما بعد:

Segala puji bagi Allah swt, Tuhan pencipta dan pemelihara seluruh isi jagat raya ini. Hanya dengan pertolongan-Nya, buku tentang pemikiran tentang metodologi tafsir al-Qur`an di Indonesia di era ini bisa diselesaikan tepat pada waktunya.

Buku ini mengkaji tentang perkembangan pemikiran tentang metodologi tafsir al-Qur`an di Indonesia di era kontemporer. Tema ini sengaja ditulis karena mempertimbangkan hajat yang mendesak, antara lain perlunya literatur-literatur yang lahir dari penelitian-penelitian tentang tafsir Nusantara yang kini menjadi salah satu matakuliah di Jurusan Tafsir Hadîts di Fakultas Ushuluddin dan Humaniora IAIN Antasari.

Upaya untuk menjawab kekurangan literatur itu memang dilakukan dengan berbagai cara, di samping mengakses kajian-

kajian yang sudah ada, seperti kajian M. Yunan Yusuf, Nashruddin Baidan, Islah Gusmian, M. Nurdin Zuhdi, Howard M. Federspiel, Anthony H. Johns, Peter G. Riddell, dan Abdullah Saeed, juga melakukan penelitian sendiri terhadap pemikiran intelektual dan ulama di Indonesia yang perkembangannya sangat beragam dan dinamis. Pada tahun 2008, pernah dilakukan penelitian tentang tafsir Nusantara dengan biaya dari Ditpertais Kemenag RI dengan judul "Tafsir Relasi Gender di Nusantara: Perbandingan *Tarjumân al-Mustafîd* Karya 'Abd al-Ra`ûf Singkel dan *al-Mishbah* Karya M. Quraish Shihab". Penelitian ini akan diterbitkan oleh Penerbit LKiS Yogyakarta. Penelitian ini membidik isu-isu penafsiran, dalam hal ini tentang relasi gender. Idealnya, memang kajian tentang penafsiran harus dilengkapi juga kajian tentang pemikiran tentang metodologi tafsir yang realisasinya melalui buku ini.

Dari uraian dalam buku ini, akan terbukti betapa dinamisnya pemikiran tentang metodologi tafsir di Indonesia, tidak kalah dengan perkembangan di Malaysia. Dinamika pemikiran di Indonesia barangkali pantas dibandingkan dengan dinamika pemikiran di Mesir, meski harus diakui banyak juga perbedaan dan harus diakui vitalitas Mesir sejak dulu sebagai pusat kajian Islam di dunia. Di Indonesia, tidak seperti di Malaysia, pemikiran yang berkembang membentang dari pemikiran yang tradisional hingga rasional dan liberal sekalipun, sama halnya dengan apa yang terjadi di Mesir, di mana ada kelompok penjaga tradisi dengan para *masyâyîkh* di Universitas al-Azhar dan kelompok liberal, seperti sosok Abû Zayd.

Memang, sebagaimana diriwayatkan dalam hadîts, al-Qur`an memang seperti jamuan Tuhan yang berisi hidayah bagi semua manusia. Namun, uniknya, al-Qur`an kemudian menjadi semacam muara berbagai pemikiran, titik-tolak perdebatan, titik-tolak argumen, bahkan semua orang mencari pembenaran dari kitab suci ini, semua orang dari berbagai latar belakang bisa

"menikmati" jamuan al-Qur`an. Di antara intelektual yang dikaji dalam penelitian ini, M. Dawam Rahardjo mengatakan bahwa penafsiran kitab suci al-Qur`an idealnya tidak hanya menjadi monopoli kalangan ulama, melainkan semua orang punya hak akses yang sama ke kitab suci. Atas dasar pemahaman seperti ini, tidak mengherankan, banyak intelektual yang meski bukan dididik dari latar belakang pendidikan tafsir al-Qur`an juga berbicara tentang al-Qur`an, seperti Dawam sendiri dari latar belakang ilmu-ilmu sosial dan hanya sedikit belajar Bahasa Arab secara formal, selanjutnya ia hanya belajar tafsir secara otodidak. Nama lain adalah M. Amin Abdullah yang berlatarbelakang pendidikan S1 di Perbandingan Agama di IAIN Sunan Kalijaga dan filsafat Islam di Turki.

Fenomena unik ini merupakan fenomena global yang juga terjadi di negara-negara lain, misalnya, Mu<u>h</u>ammad Sya<u>h</u>rûr yang meski mempelajari Bahasa Arab, namun dididik secara formal di Jurusan Teknik. Belakangan, Mu<u>h</u>ammad 'Abid al-Jâbirî (w. 2010), seorang guru besar filsafat Islam di Rabat, juga ikut "mencicipi" jamuan Tuhan itu dengan berbagai karyanya, seperti *Fahm al-Qur`an*.

Dengan keterlibatan para intelektual dari latar belakang pendidikan non-tafsir, perkembangan yang terjadi lebih beragam, kaya wacana, dan multi-perspektif. Masing-masing menimba bahan-bahan pemikirannya dari khazanah keilmuan yang ditekuni, lalu membentuk bangunan pemikiran baru. Dari sinilah, kami tertarik mengkaji persoalan ini dari dua perspektif, yaitu perspektif kesejarahan dari aspek kesinambungan dan perubahan, serta perspektif kajian kritis untuk menimbang tawaran pemikiran itu. Semoga buku ini bermanfaat dalam konteks memberi andil bagi kajian-kajian tafsir Nusantara.

Akhirnya, tentu saja, semua jerih dan pengorbanan ini selalu disandarkan kepada Allah swt., Tuhan Pencipta dan Pengatur alam. Dia lah tempat bertolak, pemberi petunjuk, dan

yang terakhir dituju. Semoga semua jerih payah ini bermanfaat bagi umat ini dan mendapatkan ridha dari Tuhan.

Banjarmasin, 10 Januari 2017

**Wardani**

# Daftar Isi

# Pedoman Transliterasi

| No. | Arab | | Indonesia | No. | Arab | | Indonesia |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 1. | ا | : | ` | 16. | ط | : | Th |
| 2. | ب | : | B | 17. | ظ | : | Zh |
| 3. | ت | : | T | 18. | ع | : | ' |
| 4. | ث | : | Ts | 19. | غ | : | Gh |
| 5. | ج | : | J | 20. | ف | : | F |
| 6. | ح | : | H | 21. | ق | : | Q |
| 7. | خ | : | Kh | 22. | ك | : | K |
| 8. | د | : | D | 23. | ل | : | L |
| 9. | ذ | : | Dz | 24. | م | : | M |
| 10. | ر | : | R | 25. | ن | : | N |
| 11. | ز | : | Z | 26. | و | : | W |
| 12. | س | : | S | 27. | ه | : | H |
| 13. | ش | : | Sy | 28 | ء | : | ` |
| 14. | ص | : | Sh | 29. | ي | : | Y |
| 15. | ض | : | Dh | | | | |

Vokal panjang ditulis sebagai berikut:

آ = â

--ِى = î

--ُو = û

# BAB I
# PENDAHULUAN

## A. Fenomena Perkembangan Pemikiran Tafsir al-Qur`an di Indonesia: dari Kajian Tafsir ke Kajian Metodologi Tafsir

Setiap pemikiran terkait dengan kandungan pemikiran (*afkâr*) dan metode berpikir yang mendasarinya (*manhaj al-fikr*). Begitu juga, tafsir al-Qur`an terdiri dari dua aspek, yaitu kandungan penafsiran yang merupakan produk berpikir penafsir, dan metode penafsiran yang merupakan cara yang ditempuh oleh penafsir dalam menafsirkan al-Qur`an, baik yang terkait dengan bentuknya, seperti tafsir dengan riwayat dan tafsir dengan nalar, metodenya, seperti *ta<u>h</u>lîlî, ijmâlî, muqâran,* dan *mawdhû'î*, maupun corak, seperti tafsir dengan corak yuridis (*fiqhî*), saintifik (*'ilmî*), sufistik (*isyârî*), dan filosofis (*falsafî*).[1]

Tafsir al-Qur`an, baik dari segi produk penafsirannya (*content*) maupun dari metode penafsirannya (*method*) telah mengalami perkembangan yang pesat, baik di Timur Tengah maupun

---

[1] Fahd al-Rûmî menyebut apa yang disebut "bentuk tafsir" di atas dengan istilah *uslûb* (*asâlîb*) *al-tafsîr*, "metode tafsir" dengan *tharîq* (*thuruq*) *al-tafsîr*, dan "corak tafsir" dengan *manhaj* (*manâhij*) *al-tafsîr*. Lihat Fahd bin 'Abd al-Rahmân bin Sulaymân al-Rûmî, *Bu<u>h</u>ûts fî Ushûl al-Tafsîr wa Manâhijih* (Riyadh: Maktabat al-Malik Fahd al-Wathaniyyah, 2009/ 1430). Dalam buku ini,digunakan istilah "metode" tafsir untuk teknik atau cara penafsiran, sedangkan "metodologi" tafsir untuk filosofi atau penjelasan mendalam tentang berbagai aspek metode, tidak hanya terkait teknik, melainkan pendekatan, aliran, dan sebagainya. Pembedaan ini akan diuraikan lebih lanjut.

di belahan dunia Islam lain, seperti di Asia Tenggara. Di Timur Tengah, tempat tafsir al-Qur`an semula tumbuh dan berkembang, sebagaimana telah disurvei secara ekstentif oleh Muhammad Husayn al-Dzahabî dalam disertasinya yang kemudian diterbitkan dengan judul *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn* (Tafsir dan Para Penafsir), tafsir al-Qur`an sejak periode klasik hingga periode modern telah berkembang dengan berbagai corak aliran, baik Ahl al-Sunnah maupun Syî'ah, dan latar belakang spesialisasi keilmuan penafsir, baik kalangan teolog, fuqahâ`, sufi, maupun ilmuwan.[2]

Perkembangan tafsir al-Qur`an tersebut, tentu saja, berangkat dari perkembangan pemikiran tentang metodologi tafsir al-Qur`an, karena metodologi tafsirlah yang melahirkan produk penafsiran. Bermula dari sentralnya, metode tafsir tumbuh dari penafsiran Nabi Muhammad yang disebut sebagai "*al-tafsîr al-nabawî*", seperti tafsir ayat dengan ayat lain,[3] atau tafsir satu tema dengan merujuk ke beberapa ayat,[4] yang menjadi cikal-bakal bagi metode yang kemudian belakang dikembangkan sebagai "metode tematik" (*al-tafsîr al-mawdhû'î*). Kemudian, metode tafsir dikembangkan oleh para Sahabat Nabi, seperti Ibn 'Abbâs dan Ibn Mas'ûd. Di tangan para sahabat, kemudian berkembang pusat-pusat transmisi tafsir dan aliran-aliran tafsir di beberapa daerah, seperti aliran tafsir di Makkah yang dirintis oleh Ibn 'Abbâs dengan murid-muridnya, seperti Sa'îd bin Jubayr dan Mujâhid, aliran Madinah di tangan Ubay bin Ka'b dengan murid-muridnya, seperti Abû al-'Âliyah dan Muhammad bin Ka'b al-Qurazhî, dan aliran Irak di tangan Ibn Mas'ûd dengan murid-muridnya se-

[2] Lihat lebih lanjut Muhammad Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirun: Bahts Tafshîlî 'an Nays`at al-Tafsîr wa Tathawwurih wa Alwânih wa Madzâhibih ma'a 'Ardh Syâmil li Asyhar al-Mufassirîn wa Tahlîl Kâmil li Ahamm Kutub al-Tafsîr min 'Ashr al-Nabî Shallâ Allâh 'alayh wa Sallam ilâ 'Ashrinâ al-Hâdhir* (Cairo: Dâr al-Hadîts, 2005), 3 volume.

[3] Muhammad 'Abd al-Rahmân Muhammad, *al-Tafsîr al-Nabawî: Khashâ`ishuh wa Mashâdiruh*, terj. Rosihan Anwar (Bandung: Pustaka Setia, 1999), h. 99-101.

[4] Muhammad 'Abd al-Rahmân Muhammad, *al-Tafsîr al-Nabawî,* h. 151-152.

perti ʻAlqamah bin Qays dan Masrûq.[5] Para penafsir al-Qur`an dari kalangan Sahabat Nabi dan murid-murid dari generasi tâbiʼûn mengembangkan juga metode penafsiran yang dari segi sumber, karakteristik, dan ukuran validitasnyanya memiliki perbedaan-perbedaan tertentu dengan metode penafsiran pada masa sebelumnya.[6]

Ketika tafsir dikodifikasikan pertama kali di fase akhir masa pemerintah Dinasti Umayyah dan fase awal masa pemerintahan Dinasti ʻAbbâsiyyah, tafsir masih didominasi oleh tafsir dengan riwayat dari Nabi ketika terjadi kodifikasi hadits Nabi, baru kemudian tafsir berupa riwayat hadîts-hadîts (*ahâdîts al-tafsîr, exegetical hadîths*) dikodifikasi (*tadwîn*) secara tersendiri, terpisah dari hadits, di tangan ulama semisal Ibn Mâjah (w. 373 H), Ibn Jarîr al-Thabarî (w. 310 H), Abû Bakr ibn al-Mundzir al-Naisâbûrî (w. 318 H), Ibn Abî Hâtim (w. 327 H), Ibn Hibbân (w. 329 H), dan al-Hâkim (w. 405 H). Perkembangan tafsir riwayat semakin marak, hingga tidak selektif antara yang shahîh dan yang tidak shahîh. Perkembangan itu juga ditandai dengan perkembangan tafsir rasional, seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan merebaknya aliran-aliran.[7]

Dari pusatnya di Timur Tengah, seiring dengan perkembangan pengkajian ilmu-ilm keislaman di berbagai belahan dunia Islam, tafsir al-Qur`an juga berkembang secara pesat dan menyebar secara luas di luar Timur Tengah, hingga sekarang. Perkembangan tersebut tidak hanya ditandai dengan perkembangan karya-karya (produk) tafsir, baik yang lengkap berupa tafsir seluruh ayat al-Qur`an maupun tidak lengkap berupa tema-tema tertentu, melainkan juga ditandai dengan perkembangan

---

[5] Al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, juz I, h. 93-115.

[6] Tentang meode tafsir al-Qur`an di kalangan tâbiʼûn, lihat Muhammad ʻAbd al-Rahmân Muhammad, *Tafsîr al-Tâbiʼîn Radhiyallâh ʻAnhum: Simâtuh wa Khashâ`ishuh wa Mashâdiruh wa Qîmatuh al-ʻIlmiyyah* (Makkah: al-Maktabah al-Tijâriyyah "Mushthafâ al-Bâz", 1993 H/ 1413 H).

[7] Al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, juz I, h. 127-134.

pemikiran metode tafsir al-Qur`an.

Di Mesir, misalnya, sebagaimana dikaji oleh 'Abdullâh Khursyîd al-Barrî dalam karyanya, *al-Qur`ân wa 'Ulûmuh fî Mishr (20-358 H)*,[8] pemikiran tentang metode tafsir telah lama berkembang yang menghasilkan produk-produk tafsir. Perkembangan tafsir di Mesir pada periode modern, dimulai sejak arus pembaruan dihembuskan oleh Mu<u>h</u>ammad 'Abduh dengan tafsir *al-Manâr*-nya. Tafsir ketika itu merespon isu-isu kontemporer yang dihadapi. Ibrâhîm Syarîf[9] dalam kajiannya menyimpulkan bahwa munculnya pembaruan tafsir diwarnai dengan corak yang menekankan hidayah al-Qur`an (*al-ittijâh al-hidâ`î*), sastrawi (*al-ittijâh al-adabî*), dan saintifik (*al-ittijâh al-'ilmî*). Jika Ibrâhîm Syarîf menemukan tiga corak tafsir moden tersebut, J. J. G. Jansen juga menemukan tiga respon tafsir modern, seperti tafsir 'Abduh, terhadap persoalan kealaman, persoalan filologi, dan persoalan keseharian.[10] Pada periode modern, Mesir sebagai pusat peradaban penting Islam di dunia ini telah melahirkan tidak hanya para penafsir al-Qur`an, melainkan para pencetus metode tafsir al-Qur`an, seperti Mu<u>h</u>ammad 'Abduh dan Mu<u>h</u>ammad Rasyîd Ridhâ dengan pendekatan saintifik (*al-tafsîr al-'ilmî*) dan sastrawi-kemasyarakatan (*adabî ijtimâ'î*), Amîn al-Khûlî, 'Â`isyah 'Abd al-Ra<u>h</u>mân bin al-Syâthi`, Mu<u>h</u>ammad Khalafullâh dengan pendekatan sastrawi (*adabî*), Ma<u>h</u>mûd Syaltût, Mushthafâ al-Marâghî dengan kesatuan topikal surah (*wa<u>h</u>dat al-mawdhû' fî al-sûrah*) dan sastrawi-kemasyarakatan (*adabî ijtimâ'î*), Sayyid Quthb dengan pendekatan revolusionernya (*<u>h</u>arakî*), <u>H</u>asan <u>H</u>anafî dengan hermeneutika pembebasannya, dan Nashr <u>H</u>âmid Abû Zayd dengan hermeneutika dan teori komunikasi yang diterapkannya.

---

[8] (Mesir: Dâr al-Ma'rifah, 1970).

[9] Ibrâhîm Syarîf, *Ittijâhât al-Tajdîd fi Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm* (Cairo: Dâr al-Salâm, 2008).

[10] J. J. G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt* (Leiden: E. J. Brill, 1980).

Perkembangan pemikiran tentang metodologi tafsir al-Qur`an terjadi tidak hanya di Mesir, melainkan juga di berbagai belahan dunia Islam. Di anak benua India, misalnya, juga muncul para pencetus metodologi tafsir al-Qur`an, seperti Farâhî, Ishlâhî yang terkenal dengan analisis struktur kalimat (*nazhm*)[11] dan Fazlur Rahman dengan gerakan ganda (*double movement*) dalam teori hermeneutikanya.[12] Di Syria, Muhammad Syahrûr, mencetuskan hermeneutika dalam memahami ayat-ayat hukum, khususnya melalui teori batas (*nazhariyyat al-hadd*).[13] Di Afrika Selatan, beranjak dari kritik terhadap apartheid, Farid Esack melontarkan metodologi penafsiran ayat-ayat al-Qur`an dalam konteks pembebasan dari segala penindasan melalui hermenetika resepsinya (*reception hermeneutics*).[14] Di Maroko, Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, seorang yang selama ini dikenal sebagai guru besar filsafat Islam, juga tidak hanya menulis tafsir dalam karyanya, *Fahm al-Qur`ân*,[15] melainkan juga menulis tentang metodologi tafsir dalam karyanya, *Madkhal ilâ al-Qur`ân al-Karîm*.[16]

Perkembangan pemikiran metodologi tafsir al-Qur`an di Indonesia pada periode modern[17] dan kontemporer juga tidak

---

[11] Lihat Mustansir Mir, *Coherence in the Qur`an: A Study of Islâhi's Concept of Nazm in Tadabbur-i Qur`ân* (Washington: American Trust Publications, 1986). Buku ini sedang diterjemahkan oleh Wardani ke bahasa Indonesia.

[12] Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, terj. Ahsin Mohammad dengan judul *Islam dan Modernitas*, terj. (Bandung: Pustaka, 1995), h. 7-8.

[13] Lihat Andreas Christmann, "The Form is Permanent, But the Content Moves: the Qur`anic Text and Its Interpretation(s) in Mohamad Shahrour`s *al-Kitâb wa al-Qur`ân*," dalam *Modern Muslim Intellectual and the Qur`an*, ed. Suha Taji-Farouki (London: The Institute of Ismaili Studies, 2004).

[14] Lihat Farid Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity AgainstOppressin* (Oxford: Oneworld Publications, 1997), h. 51-52.

[15] Judul lengkapnya: *Fahm al-Qur`ân al-Hakîm: al-Tafsîr al-WâdhihHasab Tartîb al-Nuzûl* (Beirut: Markaz Dirâsât al-Wahdah al-'Arabiyyah, 2008).

[16] (Beirut: Markaz Dirâsât al-Wahdah al-'Arabiyyah, 2006).

[17] Periode modern dalam perkembangan tafsir al-Qur`an di Indonesia, menurut Nashruddin Baidan, dimulai sejak abad ke-20, karena sejak abad ini, telah berkembang penafsiran al-Qur`an. Kondisi ini jauh berbeda dengan periode-periode sebelumnya. Pada periode klasik (abad ke-7-15 M), periode pertengahan (abad ke-

kalah dibandingkan dengan perkembangan di negara-negara lain, baik di Timur Tengah maupun Asia Tenggara. Dari segi produk penafsiran (karya-karya tafsir), sebagaimana disurvei oleh beberapa pengkaji, seperti Nashruddin Baidan,[18] Howard M. Federspiel,[19] Islah Gusmian,[20] dan M. Nurdin Zuhdi,[21] tafsir Indonesia mengalami perkembangan yang pesat pada periode modern dan kontemporer.

Perkembangan produk tafsir itu juga ditandai dengan perkembangan pemikiran dalam metodologi tafsir al-Qur`an. Di antara penulis produktif Indonesia tentang hal ini adalah M. Quraish Shihab yang di samping dikenal sebagai penulis *Tafsir al-Mishbah*, juga penulis metodologi tafsir al-Qur`an dalam berbagai karyanya, seperti *"Membumikan" al-Qur`an* dan *Kaidah Tafsir,* Nashruddin Baidan yang di samping menulis karya tafsir, *Tafsir Maudhu'i: Solusi Qur`ani atas Masalah Sosial Kontemporer* dan *Tafsir Bi al-Ra'yi*, juga menulis metode tafsir al-Qur`an dalam karyanya, *Metodologi Penafsiran al-Qur`an* dan *Metode Penafsiran al-Qur`an: Kajian Kritis terhadap Ayat-ayat Beredaksi Sama*, Abd. Muin Salim yang di samping menulis karya tafsir, *al-Nahj al-Qawîm*, juga menulis metode tafsir dalam karyanya, *Fiqh Siyasah: Konsep Kekuasaan Politik dalam al-Qur`an*, *Metodologi Tafsir (Sebuah Rekonstruksi Epistemologis Memantapkan Keberadaan Ilmu Tafsir Sebagai Disiplin Ilmu)* (orasi ilmiah pengukuhan guru besar), M.

---

16-18 M), dan periode pra-modern (abad ke-19 M), umat Islam Indonesia dalam pembelajaran tafsir lebih banyak menggunakan tafsir Timur Tengah, khususnya *Tafsîr al-Jalâlayn* karya al-Suyûthî. Lihat Baidan, *Perkembangan Tafsir al-Qur`an di Indonesia* (Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003), h. 31-111.

[18] Lihat Baidan, *Perkembangan Tafsir al-Qur`an di Indonesia* (Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003).

[19] Lihat Howard M. Federspiel, *Popular Indonesian Literature of the Qur`an* (Ithaca, New York: Cornell Modern Indonesia Project, 1994). Karya diterjemahkan ke bahasa Indonesia oleh Tajul Arifin dengan judul *Kajian al-Qur`an di Indonesia: dari Mahmud Yunus Hingga Quraish Shihab* (Bandung: Mizan, 1996).

[20] Islah Gusmian, *Kajian Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika Hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2003).

[21] Lihat M. Nurdin Zuhdi, *Pasaraya Tafsir Indonesia: dari Kontestasi Metodologi hingga Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Kaukaba, 2014).

Dawam Rahardjo yang di samping dikenal sebagai penulis *Ensiklopedi al-Qur`an*, juga menulis metode tafsir al-Qur`an dalam karyanya, *Paradigma al-Qur`an: Metodologi Tafsir dan Kritik Sosial*, Djohan Effendi yang melalui karyanya, *Pesan-pesan al-Qur`an: Mencoba Mengerti Intisari Kitab Suci,* di samping menafsirkan ayat al-Qur`an, juga mengemukakan pemikiran baru tentang metode tafsir al-Qur`an, dan Abd. Moqsith Ghazali di samping menulis disertasi, *Argumen Pluralisme Agama*, juga menulis dalam artikel "Metodologi Penafsiran al-Qur`an".

Anthony H. Johns pernah mengritik tentang kurangnya kajian (survei) tentang studi al-Qur`an di Indonesia dalam ungkapannya, "*The Present state of Quranic studies in Indonesia and Malaysia is not well surveyed*".[22] Menurut Johns, kajian tentang Qur'an di Indonesia dan Malaysia tidak disurvei dengan baik. Meski pernyataan ini dilontarkan puluhan tahun yang lalu (1984) dengan melihat variant tafsir Timur Tengah, seperti *Fî Zhilâl al-Qur`ân* karya Sayyid Quthb, di Nusantara, pernyataan itu masih benar, terbukti dari masih sangat kurangnya kajian-kajian yang serius tentang literatur tentang al-Qur`an. Howard M. Federspiel, misalnya, hanya melakukan survei 58 literatur populer tentang al-Qur'an di Indonesia dan Islah Gusmian hanya melakukan survei 24 kajian tafsir selama kurun waktu 1990-2000. Hal itu belum lagi mempertimbangkan bahwa apa yang disebut Johns sebagai "studi-studi al-Qur`an" (*Quranic studies*), tentu tidak hanya mencakup karya-karya produk tafsir, melainkan juga karya-karya metodologi tafsir yang tidak dikaji secara memadai oleh para pengkaji.

Perkembangan marak dalam pasaraya metodologi tafsir di Indonesia disertai dengan kontestasi. Sebagaimana kita lihat dari berbagai perdebatan antarahli dan antarkelompok, kontestasi

[22] Anthony H. Johns, "Islam in the Malay World: An Exploratory Survey with Some Reference to Quranic Exegesis", dalam *Islam in Asia*, Volume II: Southeast and East Asia, edited by Raphael Israeli and Anthony H. Johns (Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1984), h. 155.

itu tampak, misalnya, dari persoalan hermeneutika untuk penafsiran al-Qur`an yang diusung oleh sebagian akademisi IAIN dan UIN, seperti oleh M. Amin Abdullah,[23] di satu sisi, tapi ditampik oleh kelompok Insists (*Institute for the Study of Islamic Thought and Civilization*) di sisi lain, seperti oleh Adian Husaini yang menyebut hermeneutika sebagai bentuk invasi Barat dalam pemikiran Islam[24] dan Adnin Armas yang menyebut hermeneutika sebagai metodologi yang hanya relevan untuk kajian Bibel, bukan untuk kajian al-Qur`an.[25] Di antara tokoh-tokoh yang berpolemik itu, tidak terkecuali, di antaranya adalah tokoh-tokoh yang disebutkan di atas, seperti M. Quraish Shihab menolak hermeneutika untuk digunakan sebagai metodologi dalam menafsirkan al-Qur`an,[26] sedangkan pemikir lain, seperti Abd. Moqsith Ghazali mengklaim kehandalan hermeneutika untuk kajian disertasinya tentang pluralisme agama.[27] Kontestasi itu sesungguhnya menunjukkan adanya dinamika perkembangan yang menarik untuk diperhatikan.

Tafsir dan metodologi tafsir al-Qur`an model Nusantara memiliki karakteristik tersendiri yang membedakannya dari tafsir Timur Tengah. Meminjam kritik post-modernisme, istilah "pinggiran" (*peripheral*) bagi tafsir Nusantara—jika diperlawankan dengan "sentral" yang didominasi oleh tafsir Timur Tengah—sebenarnya tidak tepat, karena baik tafsir "universal", jika boleh meminjam oposisi binner, maupun tafsir "lokal" sama-sama penting. Lokalitas tafsir dan metodologi tafsir yang mendasarinya

---

[23] Lihat, misalnya, dalam M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), h. 272-286.

[24] Lihat Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat: dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekular-Liberal* (Jakarta: Gema Insani, 2005), h. 288-333.

[25] Lihat Adnin Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi al-Qur`an: Kajian Kritis* (Jakarta: Gema Insani, 2005); Adnin Armas, *Pengaruh Kristen-Orientalis terhadap Islam Liberal: Dialog Interaktif dengan Aktivis Jaringan Islam Liberal* (Jakarta: Gema Insani, 2003), h. 40-42.

[26] M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir* (Jakarta: Lentera Hati, 2013), h. 401-480.

[27] Lihat Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur`an* (Jakarta: Kata Kita, 2009), h. 29-37.

akan memunculkan orisinalitas dan karakter keindonesian yang perlu diapresiasi, yang tidak selalu ditemukan akarnya dari khazanah tafsir Timur Tengah.

Selama ini, para pengkaji, semisal Howard M. Federspiel[28] dan A. H. Johns,[29] yang mengkaji tafsir Nusantara cenderung melihat perkembangan kajian tafsir di Nusantara sebagai "perpanjangan tangan" dari tafsir-tafsir Timur Tengah. Kesimpulan ini memang berdasarkan fakta bahwa dalam perkembangan awal, dalam pembelajaran tafsir, di pondok-pondok pesantren, literatur-literatur yang digunakan adalah karya ulama Timur Tengah, seperti *Tafsîr al-Jalâlayn* karya al-Suyûthî, atau jika karya ulama Indonesia, seperti *Tarjumân al-Mustafîd* karya 'Abd al-Ra`ûf Singkel, orisinalitasnya diragukan sebagai karyanya sendiri, melainkan hanya terjemahan (*translation*) atau saduran (*rendering*), dari *Tafsîr al-Jalâlayn* atau *Tafsîr al-Baydhâwî*.[30] Kesimpulan ini tidak seluruhnya benar, karena meski tafsir Nusantara dipengaruhi oleh tafsir-tafsir Timur Tengah, tidak berarti bahwa secara keseluruhan tafsir Nusantara tidak memiliki orisinalitas sama sekali dan tidak memiliki karakteristik tersendiri, apalagi perkembangan mu-

[28] Di antara kesimpulanya adalah "model karya-karya tentang tafsir al-Qur`an yang ada di Indonesia pada dasarnya berasal dari karya-karya para penulis muslim Mesir seratus tahun yang lalu". Federspiel, *Popular Indonesian Literature of the Qur`an,* h. 292.

[29] Lihat Anthony H. Johns, "Islam in the Malay World", h. 155. Tulisan lain yang hampir sama yang menekankan lebih pada pengaruh tafsir-tafsir Timur Tengah terhadap tafsir-tafsir di Indonesia dalam, "Quranic Exegesis in the Malay World: In Search of Profile", dalam Andrew Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur`ân* (Oxford: Clarendon Press, 1988), h. 257-287. Tulisan yang terakhir (2006) juga hanya memuat potret umum kajian tafsir di Indonesia yang belum mewakili perkembangan mutakhir. Lihat Anthony H. Johns, "Quranic Exegesis in the Malay-Indonesian World: An Introduction Survey", dalam Abdullah Saeed (ed.), *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia* (New York: Oxford University Press, 2006), h. 17-36. Bagian tulisan ini telah diterjemahkan ke bahasa Indonesia oleh Syahrullah Iskandar, "Tafsir Al-Qur'an di Dunia Indonesia-Melayu: Sebuah Penelitian Awal", dalam *Jurnal Studi Al-Qur'an*, volume I, nomor 3, 2006, h. 459-486.

[30] Tentang berbagai pandangan tentang *Tarjumân al-Mustafîd*, lihat Faried F. Seanong, "al-Qur`an, Modernisme, dan Tradisionalisme: Ideologisasi Sejarah Tafsir al-Qur`an di Indonesia", dalam *Jurnal Studi al-Qur`an*, Vol. I, No. 3, 2006, h. 511-512.

takhir di Indonesia ditandai dengan tawaran-tawaran metodologi baru berkaitan dengan penafsiran al-Qur`an. Orisinalitas tidak hanya dilihat dari produk (*content*) tafsir, melainkan juga yang lebih mendasar adalah metode (*method*) tafsir yang mendasarinya. Metode lah yang menjadi unsur terpenting penopang orisinalitas tafsir Nusantara tersebut.

Perkembangan pemikiran tentang tafsir al-Qur`an di Indonesia pada periode ini bisa dilihat dari aspek. Pertama, sebagai fenomena kesejarahan, karena "perkembangan" (*development, tathawwur*) tunduk pada hukum kesejarahan, yaitu sebagai *living culture,* perkembangan itu terkait dengan kontinuitas atau kesinambungan (*continuity*) dari masa lalu, namun juga ia berubah (*change*), berkembang, dan menghasilkan sesuatu yang baru (orisinal). Dalam sebuah perkembangan, bisa saja terjadi proses adopsi (*to adopt*) pemikiran terdahulu dan adaftasi (*to adapt*) atau penyesuaian dengan konteks lokal dengan melakukan perubahan terhadap apa yang diadopsi tersebut. Kedua, sebagai objek kajian pemikiran, dalam hal ini, pemikiran tentang *'ulûm al-Qur`ân*, khususnya metodologi tafsir. Sebagai objek kajian pemikiran, topik tentang metodologi tafsir al-Qur`an Nusantara merupakan objek yang tidak sekadar bisa dilihat dari perspektif kesejarahan dalam hal kesinambungan dan perubahannya, melainkan juga bisa dilihat sebagai objek yang terbuka untuk didiskusikan dan dikritisi.

Uraian ini dimaksudkan terfokus pada dua arah. Pertama, kajian yang sifatnya kesejarahan yang mencoba mengkaji perkembangan pemikiran tentang metodologi tafsir al-Qur`an di Indonesia secara kronologis (historis kronologis). Kedua, kajian kritis yang mencoba mengkaji metode-metode tafsir al-Qur`an yang ditawarkan untuk dilihat dari aspek keunggulan dan kelemahannya ditinjau dari perspektif tertentu.

Buku ini membahas tiga hal. Pertama, trend-trend yang berkembang dalam pemikiran tentang metodologi tafsir al-Qur`an

di Indonesia. Kedua, bentuk metodologi tafsir al-Qur`an yang ditawarkan oleh para pemikir di Indonesia, unsur yang masih dipertahankan sebagai kesinambungan dari pemikiran terdahulu, perubahan yang ditawarkan, dan pemikiran orisinal yang ingin dikembangkan. Ketiga, kelemahan dan keunggulan dari metode-metode tafsir al-Qur`an yang ditawarkan tersebut.

Kajian ini adalah signifikan untuk mengkaji sejarah perkembangan metodologi tafsir al-Qur`an di Indonesia. Dari kajian ini, bisa dinilai sejauh mana pemikiran orisinal yang muncul, seperti, misalnya, muatan dari lokalitas.

Di samping itu, memang kajian tentang metodologi tafsir di Indonesia masih kurang dibandingkan kajian tentang produk penafsiran, padahal justeru metodologi lah yang menghasilkan produk-produk penafsiran itu. Memahami perkembangan tafsir di Indonesia tidak komprehensif jika tidak disertai memahami prinsip-prinsip metodologisnya.

Pemikiran yang ditawarkan juga harus dilihat dari perspektif kajian kritis, karena dengan kajian kritis, tawaran-tawaran seperti layaknya dalam pasar bebas pemikiran (*free market of ideas*) harus dinilai. Arus pemikiran tersebut tentu saja tidak seharusnya hanya dilihat sebagai wacana yang dilontarkan begitu saja, melainkan harus dinilai dari segi sejauh metodologi yang ditawarkan bisa memberikan sumbangan yang signifikan bagi masa depan perkembangan tafsir di Indonesia.

## B. Istilah Metodologi Tafsir dan Cakupan Maknanya

### 1. Metodologi tafsir

Metode berasal dari bahasa Inggris (*method*). Metode berbeda dengan metodologi. Meskipun ada pakar yang membedakan keduanya dengan mengatakan bahwa metode adalah cara, prosedur, atau proses melakukan atau dalam hal ini meneliti

sesuatu, sedangkan metodologi adalah ilmu tentang metode,[31] peneliti memilih pembedaan Kenneth D. Bailey sebagai berikut:

> *By "method" we simply mean the research technique or tool used to gather data… By "methodology" we mean the philosophy of the research process. This includes the assumptions and values that serve as a rationale for research and the standards of criteria the reseacher uses for interpreting data and reaching conclusion.*[32]
>
> (Dengan istilah "metode", secara sederhana yang kami maksud adalah teknik atau perangkat riset untuk mengumpulkan data… Dengan istilah "metodologi", yang kami maksud adalah filsafat yang mendasari proses riset. Hal ini mencakup asumsi-asumsi dan nilai-nilai yang berfungsi sebagai alasan yang mendasari riset dan standar-standar kriteria yang digunakan oleh periset untuk menafsirkan data dan mencapai kesimpulan.)

Dengan demikian, dalam "metodologi" terkandung (1) filsafat yang mendasari sebuah riset, (2) asumsi-asumsi dan nilai-nilai yang mendasari atau melatarbelakangi dilakukannya sebuah riset, (3) standar-standar kriteria dalam mengumpulkan dan menafsirkan data serta dalam mengambil kesimpulan. Karenanya terkait dengan filsafat dan asumsi, "paradigma" dan "pendekatan" juga termasuk dalam pengertian "metodologi". Setidaknya, ada empat hal terkait metodologi tafsir, yaitu sumber (*bi al-ma`tsûr* atau *bi al-ra`yi*), validitas sumber (ukuran keshahihan riwayat),

---

[31] Victoria Neufeldt (ed.), *Webster's New World College Dictionary* (New York: Macmillan, 1996), h. 854. Menurut Noeng Muhadjir, metodologi penelitian adalah konsep teoretik berbagai metode, kelebihan dan kekurangannya yang dalam karya ilmiah dilanjutkan dengan pemilihan metode yang digunakan. Lihat Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996), h. 3. Meskipun ia mengatakan "metodologi penelitian merupakan ilmu yang mempelajari tentang metoda-metoda penelitian, ilmu tentang alat-alat dalam penelitian" (h. 4), tampaknya, ia juga memahami metodologi penelitian sebagai sebuah penjelasan yang memuat filsafat ilmu yang mendasari suatu pemilihan metode oleh peneliti (lihat h. 3).

[32] Sebagaimana dikutip Fathurin Zen, *NU Politik*: *Analisis Wacana Media* (Yogyakarta: LKiS, 2004), h. 42.

teknik penafsiran (seperti *tafsîr tahlîlî*), pendekatan, dan corak (seperti *fiqhî* dan *'ilmî*). Jadi, yang dimaksud di sini adalah metodologi tafsir al-Qur`an dalam pengertian luas dengan aspek-aspek tersebut, meskipun dalam faktanya nanti, tidak semua aspek tersebut ditemukan dalam pemikiran tokoh yang dikaji. Sedangkan, metode sebagai teknik pengumpulan data hanya menjadi bagian dari metodologi.

Metode dan metodologi tafsir sifatnya lebih aplikatif, karena terkait secara praktis dengan penafsiran al-Qur`an. Oleh karena itu, kedua istilah tersebut dibedakan dari *'ulûm al-Qur`ân* (ilmu-ilmu tentang al-Qur`an) yang memiliki skop bahasan lebih luas, juga dibedakan dari *'ilm al-tafsîr* (ilmu tafsir) yang, meski lebih sempit daripada *'ulûm al-Qur`ân*, tidak sama dengan metode atau metodologi tafsir. Oleh karena itu, karya-karya dalam *'ulûm al-Qur`ân* dan *'ilm al-tafsîr* yang ditulis oleh penulis Indonesia, seperti tentang *sabab al-nuzûl*, meski merupakan perangkat yang harus diketahui dalam menafsirkan al-Qur`an, bukan objek kajian ini.

**2. Periode modern dan kontemporer**

Yang dimaksud dengan periode modern dalam perkembangan tafsir di Indonesia adalah sejak abad ke-20 M. Dalam buku ini, juga dikaji perkembangan mutakhir (kontemporer). Indikator perubahan yang membedakan abad modern dengan abad sebelumnya adalah produktivitas dan orisinalitas karya-karya tafsir dan pemikiran-pemikiran metodologi tafsir yang mendasarinya, tidak sekadar penerimaan terhadap karya-karya tafsir dari luar, terutama tafsir-tafsir Timur Tengah yang berbahasa Arab dan yang sudah dalam bentuk terjemahan ke bahasa Indonesia. Pada paroh pertama abad ke-20, mulai muncul tafsir-tafsir yang ditulis oleh para penulis Indonesia, yaitu *al-Furqân fî Tafsîr al-Qur`ân* karya A. Hassan Bandung (1928 M), *al-Qur`an Indonesia* karya Syarikat Kweek School Muhammadiyyah bagian karang-mengarang (1932 M), *Tafsir Hibarna* karya Iskandar Idris

(1934 M), *Tafsir asy-Syamsiyyah* karya K. H. Sanusi (1935 M), *Tafsir Qur`an Karim* karya Prof. Dr. Mahmud Yunus (1938 M), dan *Tafsir Qur`an Bahasa Indonesia* karya Mahmud Aziz (1942 M).[33] Munculnya karya-karya tafsir al-Qur`an tersebut tentu diiringi dengan pemikiran metodologi tafsir yang mendasarinya, meski terbatas, karena menafsirkan al-Qur`an secara utuh membutuhkan penguasaan metodologi tafsir, tidak sekadar mengutip penafsiran ulama terdahulu. Periode ini berbeda dengan periode sebelumnya dari segi orisinalitas dan lokalitas, misalnya, terlihat dari penafsiran Mahmud Yunus terhadap Q.S. al-Nûr: 31 tentang menutup kepala (*jilbâb*) bagi perempuan yang dianggap tidak wajib, karena perintah tersebut hanya terkait dengan "peradaban pakaian perempuan yang biasa di tanah Arab", tidak relevan di Indonesia. "Buah pikiran orang alim di Indonesia"[34] tersebut, demikian ungkapannya, tampak berbeda jauh dengan penafsiran dalam tafsir-tafsir Timur Tengah, begitu juga berbeda dengan penafsiran 'Abd al-Ra`ûf Singkel.[35]

## C. Peta Kajian tentang Metodologi Tafsir

Kajian-kajian tentang metodologi tafsir al-Qur`an selama tidak dilakukan secara mendalam dan tidak mencakup perkembangan terakhir. Kajian-kajian selama ini bisa dipetakan sebagai berikut:

1. Kajian-kajian tentang karya-karya (produk) tafsir di Indonesia dan dunia Melayu. Kajian-kajian yang dilakukan hanya membidik perkembangan tafsir-tafsir al-Qur'an secara umum, tanpa terfokus pada karya penulis Indonesia dan tidak tentang metodologi tafsir, dalam skop Asia Tenggara dan dunia Melayu (termasuk Malaysia). Contoh-contoh kajian model

[33] Baidan, *Perkembangan*, h. 88.
[34] Baidan, *Perkembangan*, h. 89.
[35] Bandingkan dengan 'Abd al-Ra`ûf Singkel, *Tarjumân al-Mustafîd* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1990), h. 354.

ini adalah sebagai berikut. *Pertama,* kajian-kajian Anthony H. Johns: "Islam in the Malay World: An Exploratory Survei with Some Reference to Quranic Exegesis"[36], "Quranic Exegesis in the Malay World: In Serach of Profile",[37] "Quranic Exegesis in the Malay-Indonesian World: An Introduction Survey",[38] "She Desired Him and He Desired Her (Qur'an 12: 24): 'Abd al-Ra`ûf's Treatment of an Episode of the Joseph Story in *Tarjumân al-Mustafîd",*[39]dan yang terakhir (5 Desember 2006) adalah transkrip wawancara Faried F. Saenong dari redaksi *Jurnal Studi al-Qur'an* dengan Anthony H. Johns di sebuah kafe di *Research School of Pasific and Asian Studies* (RSPAS) di Australian National University (ANU) yang kemudian diterbitkan di jurnal ini (vol. I, no. 3, 2006, h. 575-590) bertajuk interview dengan judul: "Vernacularization of the Qur'an: Tantangan dan Prospek Tafsir al-Qur'an di Indonesia, Interview dengan Profesor Anthony H. Johns". *Kedua*, kajian-kajian Peter G. Riddell: "Earliest Qur'anic Exegitical Activity in Malay-Speaking State",[40] "The Use of Arabic Commentaries on the Qur'an in the Early Islamic Period in South and Southeast Asia: A Report on Work Process",[41] "Controversy

[36] Dalam *Islam in Asia*, Volume II: Southeast and East Asia, edited by Raphael Israeli and Anthony H. Johns (Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1984).

[37] Dalam Abdullah Saeed (ed.), *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia* (New York: Oxford University Press, 2006), h. 17-36. Bagian tulisan ini telah diterjemahkan ke bahasa Indonesia oleh Syahrullah Iskandar, "Tafsir Al-Qur'an di Dunia Indonesia-Melayu: Sebuah Penelitian Awal", dalam *Jurnal Studi Al-Qur'an*, volume I, nomor 3, 2006, h. 459-486.

[38] Dalam Andrew Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur`ân* (Oxford: Clarendon Press, 1988).

[39] Dalam *Archipel,* 57 (1999), L'horizon nousantarien: Mélanges en hommage à Denys Lombard, vol. II, h. 109-134. Di sini, Johns, antara lain, memberikan catatan bahwa melalui studi awalnya terhadap *Tarjumân* tersebut, ada tersimpan kekayaan, kompleksitas, dan ketajaman intelektual penulisnya yang terwakili melalui variasi penekanan dan pilihan style bahasa yang menandai kejelasan ungkapan. Penyajiannya juga sangat humanis (h. 132).

[40] Dalam *Archipel,* 38 (1989), h. 107-124.

[41] Dalam *Indonesia Circle Journal,* vol. LI (1990).

in Qur'anic Exegesis and Its Relevance to the Malay-Indonesia World",[42] dan "Literal Translation, Sacred Scripture, and Kitab Malay".[43]*Ketiga*, kajian R. M. Feener, "Notes towards the History of Qur'anic Exegesis in Southeast Asia".[44]

2. Kajian-kajian yang terfokus pada karya-karya (produk) tafsir Indonesia, seperti yang dilakukan oleh Howard M. Federspiel dalam *Popular Indonesian Literature of the Qur`an* yang melakukan survei 58 dan oleh Islah Gusmian dalam tesis magisternya di UIN Sunan Kalijaga yang kemudian terbit dengan judul *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi* yang melakukan survei terhadap 24 karya tafsir selama kurun waktu sepuluh tahun (1990-2000). Kajian Federspiel, sebagaimana fokusnya pada "literatur populer tentang al-Qur`an", hanya mengkaji literatur "populer" dalam pengertian literatur yang banyak dibaca luas dan dimaksudkan untuk menjelaskan prinsip-prinsip ajaran Islam yang mendasar, terutama berdasarkan aliran Sunnî, sebagai tujuan utamanya, sehingga sebagian besar literatur itu bukanlah karya tafsir dalam pengertian sebenarnya, apalagi karya tentang metodologi tafsir al-Qur`an. Kajian Islah lebih terfokus pada keberadaan karya-karya tafsir Indonesia dari segi latar belakang penulis, penulisannya, dan konteks ideologi yang melatarbelakanginya, karena tafsir dilihat sebagai wacana dari perspektif analisis wacana kritis. Persoalan tentang metodologi tafsir tidak dikaji secara spesifik.
3. Kajian tentang karya-karya tafsir Indonesia yang disertai analisis yang tidak memadai dari segi metodologinya, seperti kajian M. Nurdin Zuhdi dalam tesisnya di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga yang merupakan kelanjutan dari skripsinya

---

[42] Dalam Anthony Reid (ed.), *The Making of an Islamic Political Dircourse in Southeast Asia* (Calyton: Monas Papers on Southeast Asia, 1993), h. 27-61.

[43] Dalam *Studia Islamika,* vol. 9, no. 1, 2002, h. 1-26.

[44] Dalam *Studia Islamica,* vol. 5, no. 3 (1998), h. 47-76.

di Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam di perguruan tinggi keagamaan Islam ini yang kemudian terbit dengan judul *Pasaraya Tafsir Indonesia: dari Kontestasi Metodologi hingga Kontekstualisasi* (2006). Buku ini melakukan survei terhadap 32 karya tafsir di Indonesia selama tahun 2000-2010 dari aspek: teknik penyajian, asal-usul (karya akademik atau non-akademik), sifat penafsir (individual atau kolektif), dan nuansa atau corak (ada 5 corak, yaitu kebahasaan, kemasyarakatan, fiqh, teologi, dan sains). Selanjutnya, dalam kesimpulannya, karya-karya tafsir itu ditipologikan; pertama, dari aspek 3 model tipologi, yaitu (a) 16 tafsir *quasi-objektivis-tradisionalis*, 1 *quasi-objektivis-revivalis*, (b) 14 *quasi-objektivis-modernis*, sedangkan (c) *quasi-subjektivis* tidak ada; kedua, dari aspek validitas, disimpulkan bahwa semua tafsir tersebut memiliki validitas.[45]Buku ini hanya mengidentifikasi metode tafsir yang diterapkan, seperti metode *mawdhû''î* yang diterapkan oleh penulis tertentu dalam karyanya, bukan membahas isu metodologi tafsir secara konseptual, karena arah kajian ini memang terfokus pada karya-karya (produk) tafsir, meskipun secara rancu juga memasukkan justeru karya tentang metodologi tafsir, seperti antologi *Metodologi Studi al-Qur`an* karya Abd. Moqsith Ghazali, Luthfi Assyaukanie, dan Ulil Abshar-Abdalla. Persoalan metodologis yang satu-satunya dibahas di sini hanyalah peta metodologi tafsir dalam pengertian konstruk untuk memetakan metodologi tafsir, bukan sama sekali tentang bagaimana menafsirkan al-Qur`an.[46] Persoalan yang terkait metodologi tafsir hanyalah

---

[45] M. Nurdin Zuhdi, *Pasaraya Tafsir Indonesia: dari Kontestasi Metodologi hingga Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Kaukaba, 2014), h. 295-300. Kesimpulan dalam buku ini tidak sinkron dengan analisis sebelumnya, karena dalam kesimpulan disebutkan bahwa dari 32 karya tafsir ternyata hanya 31 karya yang ditipologikan. Sedangkan, 1 tafsir lagi tidak disebutkan sebagai subjektivis, padahal dalam analisis (h. 279), tafsir yang ditipologikan sebagai tafsir subjektivis adalah karya Ulil Abshar-Abdalla dkk, *Metodologi Studi al-Qur`an*.

[46] Zuhdi, *Pasaraya Tafsir Indonesia,* h. 121-232.

tentang *maqâshid al-syarî'ah* sebagai rujukan utama penafsiran dan beberapa kaedah tafsir yang diklaim sebagai "kaedah penafsiran baru ushûl al-fiqh" yang didengungkan oleh Abd. Moqsith Ghazali di berbagai kesempatan.[47]

4. Kajian-kajian tentang tafsir di Indonesia yang disertai dengan analisis metodologi tafsirnya yang lebih mendalam dibandingkan dengan kajian Zuhdi di atas, namun pemikiran tentang metodologi tafsir secara konseptual tidak dikemukakan. Di samping itu, kajian-kajian ini tidak merespon perkembangan terakhir. Termasuk dalam kajian ini adalah karya Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir al-Qur`an di Indonesia* (2003). Karya ini memetakan secara ringkas perkembangan tafsir-tafsir disertai analisis metodologi (bentuk, metode, dan corak) dari periode klasik (abad ke-8-15 M), pertengahan (abad ke-16-18 M), hingga modern (abad ke-20). Kajian ini, di samping tidak menelusuri perkembangan terakhir di abad ke-21, memang fokus kajiannya juga bukan tentang pemikiran metodologi tafsir di Indonesia. Kajian Baidan hampir sama arahnya dengan artikel M. Yunan Yusuf, "Karakteristik Tafsir al-Qur'an di Indonesia Abad XX" (1992)[48] dan skripsi Izza R. Nahrowi di Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, "Karakteristik Kajian al-Qur'an di Indonesia" (2002) tentang perkembangan hingga abad ke-19 M.
5. Kajian-kajian yang fokusnya memang tentang metodologi tafsir al-Qur`an di Indonesia. *Pertama*, artikel M. Yunan Yusuf, yaitu: "Perkembangan Metode Tafsir di Indonesia" (1991).[49] *Kedua*, skripsi Lisma D. Fuaidah di Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah, "Kajian al-Qur'an Kontemporer: Gagasan dan Pendekatan Penafsiran al-Qur'an di Indonesia"

[47] Zuhdi, *Pasaraya Tafsir Indonesia,* h. 263-273.
[48] Dalam *Jurnal Ulumul Qur'an,* vol. III, no. 4, 1992.
[49] Dalam *Jurnal Pesantren,* vol. VIII, no. 1, 1991.

(2002). *Ketiga*, antologi tulisan tentang metodologi tafsir al-Qur`an di Indonesia yang disunting oleh Abdullah Saeed (ed.), *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia* (2006).[50] Sayangnya, karya-karya ini tidak mengkaji perkembangan terakhir pemikiran tentang metodologi tafsir al-Qur`an di Indonesia, misalnya, metodologi tafsir al-Qur`an yang ditawarkan oleh M. Dawam Rahardjo dengan Surah al-Fâtihah sebagai paradigma tafsir (al-Fâtihah sebagai al-Qur`an *in a nutschell*) dan Djohan Effendi yang memperkenalkan klasifikasi surah-surah al-Qur`an sebagai kerangka rujukan penafsiran.

Dari survei kajian-kajian terdahulu, uraian dalam buku ini berbeda empat jenis kajian pertama, karena kajian-kajian itu ada yang hanya mengkaji tafsir-tafsir di Indonesia dan hanya pemetaan perkembangan tafsir-tafsir disertai dengan analisis metodologi yang diterapkan, bukan pemikiran metodologi tafsir secara konseptual secara spesifik. Sedangkan, kajian terakhir tidak merekam perkembangan terakhir pemikiran tentang metode tafsir di Indonesia.

## D. Metode dan Pendekatan

### 1. Metode

Kajian dalam buku bertolak dari kajian kepustakaan (*library research*). Data digali dari dua sumber. Pertama, sumber primer, yaitu karya-karya para penulis Indonesia tentang metodologi tafsir dari abad ke-20 hingga sekarang. Karya-karya berikut terdiri dari dua jenis, yaitu tentang tafsir dan metodologi tafsir. Fokus utama dalam buku ini adalah pada karya-karya tentang metodologi tafsir, sedangkan karya-karya yang berisi produk penafsiran juga ditelaah hanya untuk memperjelas atau untuk

[50] (New York: Oxford University Press, 2006).

memastikan penerapan metodologi tafsir itu. Karya-karya tersebut adalah:

a. Karya M. Quraish Shihab, yaitu: (I) Karya metodologi tafsir: *"Membumikan" al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* yang merupakan kumpulan beberapa tulisan sejak 1972-1992 (pertama kali terbit Mei 1992), (2) *Kaidah Tafsir* (Lentera Hati, 2013) yang berisi kaidah-kaidah dalam menafsirkan al-Qur`an(3) pengantar penulis terkait metodologi tafsir dalam beberapa karya, seperti dalam *Wawasan al-Qur`an* dan *Tafsir al-Mishbah*; (II) Karya produk tafsir: (1) *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Mizan, 1996) yang merupakan uraian beberapa tema penting dalam al-Qur'an dengan menggunakan metode *mawdhu'î* (tematik), (2) *Tafsir al-Qur'an al-Karim* (Pustaka Hidayah, 1997) yang berisi tafsir 24 surat pendek dalam disusun berdasarkan urutan turunnya dengan menggunakan metode *taẖlîlî,* (3) *Tafsir al-Mishbah* (Lentera Hati, 2000) yang merupakan tafsir secara lengkap dari awal hingga akhir surat al-Qur'an. Tafsir ini terdiri 15 volume yang baru bisa diselesaikan pada tahun 2004, (4) *Menabur Pesan Ilahi: al-Qur'an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat* (Lentera Hati, 2006) yang berisi uraian ajaran al-Qur'an tentang beberapa persoalan berkaitan dengan pembinaan masyarakat, (5) *Ayat-ayat Fitna: Sekelumit Keadaban Islam di Tengah Purbasangka* (Lentera Hati, 2008) yang berisi penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang selama ini sering dipahami berkenaan dengan perang, (6) *al-Lubâb: Makna, Tujuan, dan Pelajaran dari al-Fatihah dan Juz 'Amma* (Lentera Hati, 2008) yang berisi uraian singkat tafsir surat al-Fatihah dan Juz 'Amma, (7) *Secercah Cahaya Ilahi: Hidup Bersama al-Qur`an* (Mizan, 2007) yang penafsiran singkat persoalan hidup, seperti kerja, kekerasan, dan kecelakaan.

b. Karya Nashruddin Baidan, yaitu: (I) Karya metodologi tafsir: (1) *Metode Penafsiran al-Qur`an: Kajian Kritis terhadap Ayat-ayat Beredaksi Mirip* (Pustaka Pelajar, 2011), terbit pertama kali pada 1992 (2) *Metodologi Penafsiran al-Qur`an* (Pustaka Pelajar, 2012), terbit pertama kali pada 1992, (3) *Rekonstruksi Ilmu Tafsir* (1999), (4) *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* (Pustaka Pelajar, 2005); (II) Karya produk tafsir: (1) *Tafsir Bir-Ra`y: Menggali Konsep Wanita di Dalam al-Qur`an* (1999), (2) *Solusi Qur`ani terhadap Berbagai Permasalahan Kontemporer* (2000).
c. Karya Abd. Muin Salim, yaitu: (I) Karya metodologi tafsir: (1) *Metodologi Tafsir (Sebuah Rekonstruksi Epistemologis Memantapkan Keberadaan Ilmu Tafsir Sebagai Disiplin Ilmu)* (orasi ilmiah pengukuhan guru besar), (2) *Modul Penataran Metodologi Tafsir* (Fakultas Syari'ah IAIN Alauddin, 1990-1999), (3) pendahuluan (bab I) dalam *Fiqh Siyasah: Konsep Kekuasaan Politik dalam al-Qur`an* (disertasi doktor di UIN Syarif Hidayatullah Jakara), (Rajawali Press, 1994);(II) Karya produk tafsir: (1) *Fiqh Siyasah,* (2) *al-Nahj al-Qawîm wa al-Shirâth al-Mustaqîm li al-Qalb al-Salîm min Tafsîr al-Qur`ân al-'Azhîm (Sûrat al-Fâtiẖah)*, terbit pertama kali pada 1995.
d. Karya M. Dawam Rahadjo, yaitu berkaitan dengan metodologi tafsir adalah *Paradigma al-Qur`an: Metodologi Tafsir dan Kritik Sosial* (PSAP, 2005) dan yang berkaitan dengan karya produk tafsir adalah *Ensiklopedi al-Qur`an*.
e. Karya Djohan Effendi, yaitu *Pesan-pesan al-Qur`an: Mencoba Mengerti Intisari Kitab Suci* yang sebenarnya berupa produk tafsir, namun di bagian pengantar disertai dengan uraian terkait metodologi tafsir.
f. Karya Abd. Moqsith Ghazali, yaitu: (I) Karya metodologi tafsir adalah tulisan "Metodologi Penafsiran al-Qur`an", dalam antologi Abd. Moqsith Ghazali, Luthfi Assyaukanie, dan Ulil Abshar-Abdalla, *Metodologi Studi al-Qur`an* (Gramedia, 2009), (2) artikel "Menuju Tafsir al-Qur`an yang Membebaskan",

dalam jurnal *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 18 Tahun 2004, h. 38-58; (II) Karya produk tafsir, yaitu *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur`an* (Kata Kita, 2009).

Kedua, sumber sekunder, yaitu karya-karya, baik berupa artikel, buku, atau hasil penelitian, yang menjelaskan perkembangan pemikiran metodologi tafsir al-Qur`an selama periode ini, seperti karya Abdullah Saeed (ed.), *Approachesto the Qur'an in Contemporary Indonesia,* artikel M. Yunan Yusuf, "Perkembangan Metode Tafsir di Indonesia", skripsi Lisma D. Fuaidah, "Kajian al-Qur'an Kontemporer: Gagasan dan Pendekatan Penafsiran al-Qur'an di Indonesia"

**2. Pendekatan**

Kajian dalam buku ini menerapkan multi-pendekatan (*interdisciplinary/multi-disciplinary approach*). *Pertama,* pendekatan historis (kesejarahan). *Kedua,* pendekatan kritis dari perspektif '*ulûm al-Qur`ân*. Langkah-langkah kajian berikut dimaksudkan bergerak dari pendekatan historis ke pendekatan kritis:

a. Melakukan survei atau pemetaan semua pemikiran para penulis Indonesia tentang metodologi tafsir al-Qur`an sejak abad ke-20 hingga perkembangan kontemporer.
b. Melakukan tipologi pemikiran-pemikiran yang berkembang tersebut untuk menentukan trend-trend (*trends*) berdasarkan ciri-ciri umum yang menyolok yang membeda antar-metodologi yang ditawarkan dan yang menandai pergeseran antarkurun waktu. Karena kajian dalam buku ini mencoba meruntut munculnya pemikiran secara periode awal abad ke-20 hingga sekarang, kajian ini bersifat historis-kronologis.
c. Mendeskripsikan pemikiran-pemikiran tentang metodologi tafsir al-Qur`an dari tokoh ke tokoh yang mewakili masing-masing trend pemikiran.
d. Menganalisis setiap pemikiran tersebut dari perspektif teori sejarah tentang kontinuitas atau kesinambungan (*continuity*),

perubahan (*change*), dan perkembangan orisinal (*development*). Hingga pada tahap ini, kajian ini bersifat historis (kesejarahan), dan peneliti—katakanlah—berperan sebagai sejarawan (*historian*), pembicara (*spectator*), "orang luar" (*outsider*) yang hanya meneliti dan menganalisis fenomena sejarah pemikiran (*history of thought*) sebagaimana adanya. Meminjam istilah al-Jâbirî, peneliti pada tahap ini mencoba "keluar" atau mengambil jarak/memutuskan hubungan dengan dunia "teks" pemikiran yang dibaca (*fashl al-maqrû` 'an al-qâri`*). Termasuk dalam pengertian "keluar" adalah melihat latar belakang sosio-historis dan intelektual munculnya pemikiran serta konteks ideologisnya.[51]

e. Melakukan analisis kritis terhadap tawaran pemikiran tentang metodologi tafsir al-Qur`an tersebut dari perspekif *'ulûm al-Qur`ân*, baik dari aspek keunggulannya maupun kelemahannya. Pada tahap ini, kajian ini menerapkan pendekatan kritis, yaitu peneliti tidak lagi sebagai sejarawan murni, melainkan bertindak sebagai kritikus dan terlibat (*involved*), "orang dalam" (*insider*) berdasarkan perspektif yang dimilikinya terhadap tawaran pemikiran tersebut. Meminjam istilah al-Jâbirî, pada tahap ini, peneliti mencoba "masuk" atau terhubung ke dunia "teks" pemikiran yang dibaca (*washl al-qâri` bi al-maqrû`*), yaitu bahwa peneliti mencoba untuk memutuskan untuk menghadirkan kembali atau tidak pemikiran itu untuk kepentingan masa depan.[52]

f. Menarik kesimpulan secara logis berdasarkan fakta-fakta dalam pembahasan yang dikemukakan sebelumnya dan menarik implikasi dari kajian dalam bentuk saran-saran atau rekomendasi.

---

[51] Mu<u>h</u>ammad 'Âbid al-Jâbirî, *Na<u>h</u>nu wa al-Turâts*: *Qirâ`ah Mu'âshirah fî Turâtsinâ al-Falsafî* (Beirut/ al-Dâr al-Baydhâ`: al-Markaz al-Tsaqâfi al-'Arabî, 1986), h. 21-23; 47-49.

[52] al-Jâbirî, *Na<u>h</u>nu wa al-Turâts,* h. 21-23; 47-49.

Langkah-langkah kajian, cara kerja masing-masing tahap, dan hasil yang ingin dicapai pertahap, sebagaimana diuraikan di atas, bisa disederhanakan dalam tabel berikut:

| No. | Tahap | Cara Kerja | Perspektif | Hasil |
|---|---|---|---|---|
| 1. | Survei | Menghimpun semua pemikiran tentang metodologi tafsir al-Qur`an | Semua karya penulis Indonesia tentang metodologi tafsir al-Qur`an | Pemetaan (*maping*) |
| 2. | Periodisasi & Tipologi | Mengidentifikasi ciri-ciri menyolok antarfase dan antartmetodologi | | Periodisasi dan trend-trend pemikiran |
| 3. | Deskripsi | Paparan detil tentang tawaran metodologi tafsir al-Qur`an | | Gambaran tentang pemikiran |
| 4. | Analisis | **Historis**:<br>- Analisis dari aspek kesinambungan dengan masa lalu<br>- Analisis perubahan yang dilakukan<br>- Perkembangan lebih lanjut yang orisinal<br>- Latar belakang (intelektual, sosial, ideologis, dsb.) | Kesinambungan, Perubahan, dan perkembangan | Pembedaan antara yang unsur lama yang diadopsi dan unsur baru yang diadaftasi |

| | | **Kritis**:<br>- Analisis keunggulan (kekuatan)<br>- Analisis kelemahan | Teori metodologi dalam *'ulûm al-Qur`ân* dan objektivitas-subjektivitas | Pembedaan aspek-aspek keunggulan dan kelemahan metodologi tafsir |
|---|---|---|---|---|
| 5. | Kesim-pulan | - Meringkas kembali apa diuraikan<br>- Sintesis antara masalah, kerangka teori, hipotesis, metode, temuan, dan analisis | Menguji kembali hipotesis, dengan bukti, dan disimpulkan secara rasional (*logico-hypothetico-verifikasi*) | -Kesimpulan<br>-Implikasi dan saran |

## E. Kerangka Teori

Kajian buku ini merupakan kajian sejarah pemikiran (*history of ideas, history of thought*) yang disebut menjadi bagian dari, atau memang identik dengan sejarah intelektual (*intellectual history*).[53] Dari tiga jenis kajian sejarah pemikiran (kajian teks, kajian konteks sejarah, dan kajian hubungan antara teks dan masyarakatnya), kajian fokus pada model pertama, yaitu kajian pemikiran melalui teks, yaitu literatur-literatur tentang metodologi tafsir al-Qur`an karya para penulis Indonesia. Fokusnya adalah pada *genesis pemikiran, perkembangan, dan perubahannya*. Genesis pemikir-an terkait dengan asal-usul (*origin*) yang berpengaruh terhadap suatu pemikiran.[54] Perkembangan dan perubahan pemikiran terkait dengan proses perjalanan pemikiran dalam sejarah, yang

[53] Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003), h. 189. Lihat juga Daniel Wickberg,"Intellectual History vs. the Social History of Intellectuals", dalam *Rethinking History*, Vol. 5, No. 3 (2001), h. 383-395.

[54] Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah,* h. 192.

diwarnai dengan perubahan pemikiran sebelumnya dan kreativitas baru.[55]

Menurut Quentin Skinner, sejarah pemikiran tidak cukup dengan hanya dikaji melalui "teks", sebagaimana anggapan ortodoks, melainkan juga secara bersamaan melalui "konteks keseluruhan" (*total context*) yang mengelilingi teks. Pendekatan yang hanya bertumpu pada salah satu dari keduanya tidaklah memadai.[56] Oleh karena itu, dalam buku ini, pemikiran tentang metodologi tafsir al-Qur`an di Indonesia di sini akan dikaji memperhatikan teks dan konteksnya secara simultan.

Setiap pemikiran bergerak dari masa lalu, ke sekarang, lalu selanjutnya diproyeksikan ke masa depan; ia bisa dipahami dari teks ke konteks. Teks pemikiran, betapa pun dirumuskan pada masa modern (abad ke-20), segera setelah itu menjadi khazanah intelektual (*turâts*), yaitu bagian dari masa lalu. Namun, mengkaji masa lalu tidak akan berarti jika kajiannya berhenti pada teks pemikiran sebagai fenomen kesejarahan, jika tidak dinilai relevansinya, dengan dilihat dari kekuatan dan kelemahannya untuk masa depan. Di sini kajian kritis diperlukan. Kerangka pemikiran seperti ini ditekankan oleh Mu<u>h</u>ammad 'Âbid al-Jâbirî berkaitan dengan *turâts* (khazanah intelektual) dan *<u>h</u>adâtsah* (kemoderenan) melalui "pembacaan kontemporer terhadap khazanah intelektual" (*qirâ`ah mu'âshirah li al-turâts*), sebagaimana disinggung di atas.

Teks pemikiran sebagai fenomena kesejarahan (*turâts,* khazanah intelektual)

| | |
|---|---|
| 1. Kesinambungan | Masa lalu |
| 2. Perubahan dan Perkembangan | Waktu sesudahnya (ketika dirumuskan) |

[55] Lihat contoh kajian yang terfokus pada isu perubahan dan perkembangan ini, dalam Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah,* h. 194.

[56] Lihat Quentin Skinner, "Meaning and Understanding History of Ideas", dalam *History and Theory*, Vol. 8, No. 1 (1969), h. 3-53.

3. Kandungan ideologis — Masa lalu—sekarang

Teks pemikiran sebagai titik-tolak ke masa depan (*hadâtsah,* kemoderenan)

4. Kekuatan (*strength*) — Proyeksi ke masa depan
5. Kelemahan (*weakness*)

Hipotesis yang diajukan adalah bahwa karya-karya tentang metodologi tafsir al-Qur`an di Indonesia yang ditulis sejak abad ke-20 hingga sekarang lebih mewakili trend atau kecenderungan berkembang dari arus metodologi tafsir yang tradisional ke yang berbasis analisis rasional, seiring dengan konteks perkembangan pemikiran modern dalam Islam. Perangkat metodologis yang dikembangkan sebagian memiliki akar historis dari pemikiran ulama Timur Tengah, sedangkan sebagian lain ditimba dari pemikiran Barat kontemporer. Sebagian dari tawaran metodologi tafsir itu memiliki orisinalitas dan memiliki keunggulan yang bisa dikembangkan dalam penafsiran al-Qur`an di masa akan datang.

## F. Sistematika

Buku ini disusun dengan sistematika sebagai berikut. Pada bab 1, dikemukakan pendahuluan yang berisi latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan signifikansi, definisi operasional, survei kajian-kajian terdahulu, metode dan pendekatan kajian, kerangka teori, dan sistematika.

Pada bab 2, dikemukakan deskripsi tentang tren pertama pemikiran tentang metodologi tafsir di Indonesia yang direpresentasikan oleh kelompok "tradisionalis-kritis" melalui pemikiran tiga intelektual, yaitu: M. Quraish Shihab, Abd. Muin Salim, dan Nashruddin Baidan.

Pada bab 3, dikemukakan tren pemikiran kelompok rasionalis-monolitik, yaitu direpresentasikan oleh M. Dawam Rahardjo, Djohan Effendi, dan Abd. Moqsith Ghazali.

Pada bab 4, dikemukakan tren pemikiran kelompok rasionalis-eklektik yag direpresentasikan oleh penulis bersama (Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean) dan M. Amin Abdullah.

Analisis historis (kesejarahan) dan kritis dikemukakan pada bab 5, di mana tawaran-tawaran metodologi tafsir al-Qur`an yang dikemukakan oleh para penulis Indonesia tersebut dikaji secara kritis dari dua aspek, pertama, dari aspek kesinambungan dan perubahan; kedua, dari aspek kelemahan dan keunggulannya.

Akhirnya, pada bab 6, ditarik kesimpulan dan rekomendasi atas dasar temuan yang dipaparkan dan dianalisis pada bab-bab sebelumnya.

# BAB II

# TREN PEMIKIRAN TRADISIONALIS-KRITIS

Tren pemikiran tafsir al-Qur`an dimulai dengan munculnya kelompok "tradisionalis-kritis". Yang dimaksud dengan kelompok ini adalah kelompok yang menimba pemikiran metodologi tafsir yang mereka kemukakan dari sumber-sumber dari khazanah *turâts* ulama terdahulu, yang lebih banyak didominasi oleh sumber-sumber riwayat. Sikap mereka terhadap pemikiran "Barat", misalnya tentang hermeneutika dan filsafat ilmu, yang terkait dengan tafsir al-Qur`an memang agak beragam. Namun, setidaknya, mereka mencoba melakukan "klarifikasi kritis" dengan mendudukan tawaran-tawaran dari Barat tersebut dalam konteks tafsir al-Qur`an.

## A. M. Quraish Shihab: Pengusung Metode Tafsir Tematik

### 1. Riwayat Hidup, Karir, dan Karya

M. Quraish Shihab adalah dosen di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan direktur Pusat Studi al-Qur`an Jakarta. Ia dilahirkan pada 16 Februari 1944 di Rappang, sebuah kota di Sulawesi Selatan. Pendidikan dasar diselesaikannya di Makassar, kemudian melanjutkan pendidikan menengah di Malang sambil menjadi santri di Pondok Pesantren Darul-Hadits al-Faqihiyyah. Pada tahun 1958, ia melanjutkan studi di Kairo, Mesir. Dengan bekal

ilmu yang diperolehnya di Malang, ia diterima di kelas II pada tingkat Tsanawiyyah al-Azhar. Pada tahun 1967 di usia 23 tahun, ia berhasil meraih gelar Lc (*licence*, sekarang setingkat S1) di Jurusan Tafsir Hadits Fakultas Ushuluddin di Universitas al-Azhar. Kemudian ia melanjutkan pendidikan di fakultas yang sama dan meraih gelar MA pada tahun 1969 dengan tesis "*al-I'jâz al-Tasyrî'î li al-Qur`ân al-Karîm*" (Kemukjizatan al-Qur'an al-Karim dari Segi Legislasi). Pada tahun 1980, ia melanjutkan pendidikan tingkat doktor di Universitas al-Azhar. Dalam waktu dua tahun, ia bisa menyelesaikan pendidikan doktor di usia 38 tahun dengan predikat *mumtâz ma'a martabat al-syaraf al-'ulâ* (*summa cumlaude*) pada tahun 1982 dengan disertasi *Kitâb Nazhm al-Durar fî Tanâsub al-Âyât wa al-Suwar li Ibrâhîm bin 'Umar al-Biqâ'î (809-885H): Tahqîq wa Dirâsah (al-An'âm-al-A'râf-al-Anfâl)* setebal 1.336 halaman dalam tiga volume,[1] sebuah kajian yang pada langkah pertama berupa editing dan anotasi (*tahqîq*) dan pada langkah kedua berupa kajian dengan deskripsi pandangan al-Biqâ'î dalam menafsirkan ayat, kemudian menganalisisnya dari studi perbandingan umum (*muqâranah 'âmmah*) dengan pandangan penafsir-penafsir lain, seperti Abû Ja'far bin al-Zubayr, Fakr al-Dîn al-Râzî, al-Naysâbûrî, Abû Hayyân, al-Suyûthî, Abû al-Sa'ûd, al-Khathîb al-Syarbînî, al-Alûsî, dan Muhammad Rasyîd Ridhâ. Penulisan disertasi tersebut di bawah bimbingan Dr. 'Abd al-Bâsith Ibrâhîm Bulbûl.

[1] Judul lengkap karya ini adalah *Nazhm al-Durar fî Tanâsub al-Âyât wa al-Suwar* Ibrâhîm ibn 'Umar al-Biqâ'î (809-885/ 1406-1480), salah satu di antara karya-karya ulama yang membahas tentang korelasi, keserasian, atau keseimbangan (*munâsabah; tanâsub*) ayat-ayat dan surah-surah al-Qur'an di samping karya-karya lain seperti: *Tabshîr al-Rahmân wa Taysîr al-Mannân bi Ba'dh Mâ Yusyîru ilâ I'jâz al-Qur`ân* oleh 'Alâ` ad-Dîn Abû al-Hasan 'Alî ibn Ahmad al-Makhdûm al-Mahâ`imî (776-835/ 1374-1432), dan *Tafsîr Muhammadî fî Irtibâth al-Âyât* oleh Jalâl ad-Dîn Muhammad ibn Ahmad ibn Nâshir ad-Dîn (w. 982/ 1574). Al-Suyûthî (*Itqân*, 2: 108) merujuk kepada sebuah buku yang ditulisnya sendiri tentang hubungan antara ayat-ayat dan surah-surah al-Qur'an, yaitu *Tanâsuq al-Durar fî Tanâsub al-Suwar* atau *Asrâr Tartîb al-Qur`ân*.

Jabatan-jabatan yang pernah didudukinya sekembalinya dari pendidikan S3 di al-Azhar, antara lain, adalah sebagai dosen Fakultas Ushuluddin dan Pascasarjana IAIN (sekarang: UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta. Bahkan, ia pernah menjabat sebagai rektor selama dua periode (1992-1996 dan 1996-2000). Namun, pada tahun 1998 ia diangkat menjadi menteri agama pada Kabinet Pembangunan Ke-6. Karena kondisi politik Orde Baru yang mulai pudar, jabatannya sebagai menteri agama hanya dipangkunya sebentar seiring dengan turunnya rezim Soeharto. Pada tahun 1999, ia diangkat menjadi duta besar RI untuk Republik Arab Mesir yang berkedudukan di Kairo hingga akhir periode, yaitu pada tahun 2002. Jabatan-jabatan lain adalah Ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) Pusat, anggota Lajnah Pentashhih al-Qur'an, anggota Badan Pertimbangan Pendidikan Nasional, anggota MPR RI (1982-1987 dan 1987-2002), anggota Badan Akreditasi Nasional (1994-1998), Direktur Pengkaderan Ulama MUI (1994-1997), anggota Dewan Riset Nasional (1994-1998), dan anggota Dewan Syariah Bank Mu'amalat Indonesia (1992-1999). Ia juga aktif di beberapa organisasi profesional, seperti pengurus Perhimpunan Ilmu-ilmu Syariah, pengurus Konsorsium Ilmu-ilmu Agama Departemen Pendidikan dan Kebudayaan (sekarang: Departemen Pendidikan Nasional), asisten ketua umum Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI).[2] Di media massa, ia pernah aktif menulis artikel di rubrik "Pelita Hati" di surat kabar *Pelita* dan rubrik "Tafsir al-Amanah" di majalah dua-mingguan *Al-Amanah*. Ia juga pernah menjadi anggota dewan redaksi majalah *Ulumul Qur'an* dan *Mimbar Ulama*.[3]

M. Quraish Shihab memiliki sejumlah karya, yaitu: *Peranan Kerukunan Hidup Beragama di Indonesia Timur* (1975), *Masalah*

[2] M. Quraish Shihab, *"Membumikan" al-Qur'an*, h. 6 ("Tentang Penulis"); Anshori "Penafsiran Ayat-ayat Jender dalam *Tafsir al-Mishbah*", Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2006, *disertasi*, tidak diterbitkan, h. 64.

[3] M. Quraish Shihab, *"Membumikan" al-Qur'an*, h. 7 ("Tentang Penulis").

*Wakaf di Sulawesi Selatan* (1978), *Tafsir al-Manâr, Keistimewaan dan Kelemahannya* (1984), *Filsafat Hukum Islam* (1987), *Mahkota Tuntunan Ilahi* (*Tafsir Surat al-Fatihah*) (1988), *Tafsir al-Amanah, "Membumikan" al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (1992), *Lentera Hati: Kisah dan Hikmah Keihidupan* (1994), *Untaian Permata Buat Anakku: Pesan al-Qur'an untuk Mempelai* (1995), *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (1996), *Sahur Bersama Muhammad Quraish Shihab di RCTI* (1997), *Tafsir al-Qur'an al-Karim* (1997), *Mukjizat al-Qur'an* (1997), *Haji Bersama Muhammad Quraish Shihab* (1998), *Menyingkap Tabir Ilahi: al-Asmâ' al-Husnâ dalam Perspektif al-Qur'an* (1998), *Yang Tersembunyi: Jin, Iblis, Setan, dan Malaikat* (1999), *Fatwa-fatwa M. Quraish Shihab Seputar Ibadah Mahdah* (1999), *Fatwa-Fatwa M. Quraish Shihab Seputar Qur'an & Hadis* (1999), *Fatwa-Fatwa M. Quraish Shihab Seputar Ibadah dan Mu'amalah* (1999), *Fatwa-Fatwa M. Quraish Shihab Seputar Wawasan Agama* (1999), *Secercah Cahaya Ilahi: Hidup Bersama al-Qur'an* (1999), *Tafsir al-Mishbah* (2000), *Panduan Puasa Bersama Quraish Shihab* (2000), *Perjalanan Menuju Keabadian: Kematian, Surga, dan Ayat-ayat Tahlil* (2001), *Menjemput Maut: Bekal Perjalanan Menuju Allah Swt.* (2002), *Panduan Shalat Bersama Quraish Shihab* (2003), *Kumpulan Tanya-Jawab Quraish Shihab: Mistik, Seks, dan Ibadah* (2004), *Jilbab: Pakaian Wanita Muslimah* (2004), *Dia Di Mana-mana* (2004), *Perempuan: dari Cinta Sampai Seks, dari Nikah Mut'ah Sampai Nikah Sunnah, dari Bias Lama Sampai Bias Baru* (2005), *40 Hadits Qudsi Pilihan* (2005), *Logika Agama* (2005), *Kehidupan Setelah Kematian: Surga yang Dijanjikan al-Qur'an, Wawasan al-Qur'an tentang Zikir dan Doa* (2006), *Menabur Pesan Ilahi: al-Qur'an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat* (2006), *Yang Sarat dan Yang Bijak* (2007), *Yang Ringan, Yang Jenaka* (2007), *Sunnah-Syiah Bergandengan Tangan, Mungkinkah?: Kajian Kritis atas Konsep Ajaran Pemikiran* (2007), *Ayat-ayat Fitna: Sekelumit Keadaban Islam di Tengah Purbasangka* (2008), *al-Lubab: Makna, Tujuan, dan Pelajaran dari al-Fatihah dan Juz 'Amma* (2008), *Berbisnis dengan*

*Allah: Tips Jitu Jadi Pebisnis Sukses Dunia-Akhirat* (2008), dan *M. Quraish Shihab Menjawab 1001 Soal Keislaman yang Patut Anda Ketahui* ( 2008).

Karya-karyanya yang terkait dengan metodologi tafsir al-Qur`an adalah *"Membumikan" al-Qur`an*, sebuah karya *bestseller* yang merupakan antologi yang berisi tulisan-tulisan yang dipresentasikan di berbagai kesempatan antara 1975 hingga 1992 dan terbit pertama kali pada 1992. Karyanya lain yang terpenting dalam hal ini adalah *Kaidah Tafsir* yang berisi kaidah-kaidah tafsir dan dilengkapi dengan kritik terhadap hermeneutika. Kedua karya ini banyak berbicara tentang metodologi, sedangkan penerapannya dituangkan dalam karyanya, *Wawasan al-Qur`an* yang menerapkan pendekatan tafsir tematik dengan berpatokan pada tema dan *Tafsir al-Mishbah* yang menerapkan pendekatan tafsir tematik dalam pengertian tafsir dengan kesatuan topikal pada surah (*wah̲dat al-mawdhû' fî al-sûrah*).

Meski banyak isu metodologis yang ditulis oleh Quraish Shihab, dalam kajian ini, penulis hanya memfokuskan kajian pada tafsir tematik dan kaidah tafsir.

**2. Tafsir Tematik (*Mawdhû'î*)**

(b) **Tafsir tematik sebagai unit topikal dalam surah (*wah̲dat al-mawdhû' fî al-sûrah*)**

Isu-isu metodologis dalam metode tematik model ini bisa dilihat dari beberapa point, antara lain tentang tujuan pokok surah sebagai ide utama surah, sistematika, dan penamaan sûrah.

**(1) Tujuan Pokok Sûrah**

Filosofi tentang al-Qur'an sebagai "jamuan tuhan", yang sesungguhnya berasal dari hadîts, yang dianut oleh Quraish Shihab menjadi elemen dasar metode tematik yang diterapkannya. Dasar filosofis ini mendasari cara pembacaan dan pemahaman terhadap al-Qur'an. Kita bisa mengatakan bahwa status ontologis (*onto-*

*logical status*) tentang bagaimana penggambaran sesungguhnya kitab suci al-Qur'an itu di mata penafsirnya akan menentukan pilihan dasar epistemologis (*epistemological foundations*) tentang pilihan-pilihan metode, sumber, maupun ukuran kebenaran. Tampaknya, menurut Quraish Shihab, "jamuan tuhan" tersebut akan lebih tepat "dihidangkan" dalam bentuk metode tematik persurah (*al-tafsîr al-mawdhû'î li al-sûrah*) jika pilihan penafsiran adalah penafsiran seluruh ayat al-Qur'an berdasarkan runtut *mushhaf* (*al-tartîb al-mushhafî*). Metode ini bertolak dari penelisikan apa yang dalam surah yang merupakan tujuan atau ide utama (*main idea*) surah.

Dalam pengantar *Tafsir al-Mishbah*nya, Quraish Shihab menjelaskan sebagai berikut:

> Dalam konteks memperkenalkan al-Qur'an, dalam buku ini penulis berusaha dan akan terus berusaha menghidangkan bahasan setiap surah pada apa yang dinamai tujuan surah, atau tema pokok surah. Memang, menurut para pakar, setiap surah ada tema pokoknya. Pada tema itulah berkisar uraian ayat-ayatnya. Jika kita mampu memperkenalkan tema-tema pokok itu, maka secara umum kita dapat memperkenalkan pesan utama setiap surah, dan dengan memperkenalkan ke 114 surah, kitab suci ini akan dikenal lebih dekat dan mudah.[4]

Metode memahami ayat ini bertolak dari asumsi bahwa memahami pesan ayat adalah dengan menangkap tujuan atau tema pokok yang dalam dalam surat (*ahdâf al-sûrah*; *maqâshid al-sûrah*), poros atau tema sentral surah (*mihwar al-sûrah*), atau ide utama (*main idea*) di mana ide-ide lain "berpusat" ke sana. Sebagian penulis menyebut metode ini sebagai "*purposive exegesis*"[5] (tafsir

---

[4] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. I, h. ix.

[5] Muhammadiyah Amin dan Kusmana, "Porpusive Exegesis: A Study of Quraish Shihab's Thematic Interpretation of the Qur'an", dalam Abdullah Saeed (ed.), *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia* (London: the Institute of Ismaili Studies, 2004), h. 67-84. Tulisan ini ingin membedakan antara dua istilah, yaitu "*porpusive exegesis*" dengan "*thematic interpretation*". Yang terakhir adalah

berpusat pada tujuan surah). Pencarian tujuan atau tema pokok kini banyak dilakukan beberapa penulis tafsir, seperti *Sûrat al-Isrâ` wa al-Ahdâf allatî Turmâ Ilayhâ* karya Sayyid Muhammad 'Alî al-Namir[6] dan seri *Min Mawdhû'ât Suwar al-Qur`ân al-Karîm* karya 'Abd al-Hamîd Mahmûd Thahmâz.[7]

**(2) Sistematika al-Qur'an dan Penamaan Surah**

Kedua hal ini menjadi penopang validitas seluruh cara kerja metode tafsir ini, karena model analisis *munâsabah* bertolak dari keyakinan teologis tentang persoalan yang sebenarnya *debatable*, tidak hanya di kalangan kaum muslimin, melainkan bahkan di kalangan Barat, yaitu apa yang disebut oleh Quraish Shihab sebagai "keserasian" atau "keseimbangan" (koherensi) al-Qur'an. Validitas tafsir model Syaltût juga sangat tergantung pada persoalan kedua, yaitu penamaan surah yang dianggap mewakili keseluruhan pesan surah. Unsur subjektivitas yang sangat tinggi bisa ditemukan ketika "mencari jembatan" nalar atau perkara menghubung-hubungkan antara pesan potongan ayat dengan ayat, atau surah dengan surah di satu sisi, dan ketika mencari hubungan logis antara nama surah dengan tema sentral yang ingin dibangun dari penamaan surah itu.

Bagaimana mungkin penamaan surah memiliki hubungan dengan kandungan surah (*sirr al-tasmiyah*), atau bahkan menjadi tema sentral dalam surah tersebut? Pertanyaan ini sangat layak diajukan terhadap kerja metode tafsir Quraish Shihab yang bertolak dari pencarian tema sentral, tema pokok, atau tujuan surah. Bagaimana tujuan surah tersebut ditemukan? Dalam pengantar *Wawasan al-Qur'an*, sebagaimana dikemukakan, Quraish Shihab mencontohkan secara analogis hubungan antara penamaan surat

---

padanan *al-tafsîr al-mawdhû'î*. Sedangkan, istilah pertama tidak diuraikan dengan jelas. Menurut penulis, istilah ini lebih dekat dengan *al-tafsîr al-mawdhû'î li al-sûrah* yang titik-tolaknya adalah pelacakan tujuan sentral surah sebagai langkah awal.

[6] (Jeddah: Dâr al-Mathbû'ât al-Hadîtsah, 1988).

[7] (Damaskus: Dâr al-Qalam dan Beirut: Dâr al-Syâmiyyah, 1998).

al-Kahfi (goa) dengan ide surah "perlindungan" yang menjadi poros (*mi<u>h</u>war*) seluruh kandungan surah tersebut.

Quraish Shihab, dengan mengutip pendapat al-Biqâ'î, berargumen sebagai berikut:

> Dalam *al-Itqân*, as-Suyûthî menukil apa yang dalam *Nazhm ad-Durar*, dinukil oleh al-Biqâ'î dari gurunya Abû al-Fadhl Mu<u>h</u>ammad Ibn Mu<u>h</u>ammad al-Misydalî al-Maghrabî (w. 865 H) bahwa: "Prinsip pokok yag mengantar kepada pengetahuan tentang hubungan antar ayat dalam seluruh al-Qur'an, adalah mengamati tujuan yang oleh karenanya surah diturunkan, serta melihat apa yang dibutuhkan untuk tujuan tersebut menyangkut mukadimah atau pengantarnya, dan memperhatikan pula tingkat-tingkah pengantar itu dari segi kedekatan atau kejauhannya. Selanjutnya, ketika berbicara tentang pengantar itu, Anda hendaknya melihat pula apa yang boleh jadi muncul dalam benak pendengar (ayat-ayat yang dibaca) menyangkut hukum atau hal-hal yang berkaitan dengannya, sehingga terpenuhi syarat *balâghah* (kesempurnaan uraian), terhapus dahaga yang haus, serta (pendengar) terhindar dari keingintahuan (akibat jelasnya uraian). Inilah prinsip pokok yang menentukan hubungan antar semua bagian-bagian al-Qur'an. Jika Anda melaksanakannya, Insya Allah akan menjadi jelas bagi Anda hubungan keserasian ayat dengan ayat, surah dan (*sic*, dengan) surah, dan Allah Maha Pemberi Petunjuk."
>
> Setelah menukil petunjuk di atas, al-Biqâ'î berkomentar, "Terbukti bagi saya, setelah menggunakan kaidah di atas, dan ketika saya tiba dalam bahasan surah Saba` pada tahun ke sepuluh sejak permulaan buku ini (*Nazhm ad-Durar*), terbukti bahwa nama setiap surah menjelaskan tujuan/ tema umum surah itu, karena nama segala sesuatu menjelaskan hubungan antara ia dengan apa yang dinamainya, serta tanda yang menunjukkan secara umum apa yang dirinci di dalamnya (surah itu)."[8]

[8] M. Quraish Shihab, "Pengantar" dalam *Tafsir al-Mishbah*, vol. I, h. xxv-xxvi.

Kutipan pendapat al-Biqâ'î ini, sebagaimana dikemukakan Quraish Shihab, lebih jelasnya penulis kemukakan sebagai berikut:

قال شيخنا الإمام المحقق أبو الفضل محمد بن العلامة القدوة أبى محمد بن العلامة القدوة أبى القاسم محمد المشدالي المغربي البجائى المالكي علامة الزمان سقى الله عهده سحائب الرضوان و أسكنه أعلى الجنان: الأمر الكلي المقيد لعرفان مناسبات الآيات فى جميع القرآن هو أنك تنظر الغرض الذى سيقت له السورة, و تنظر ما يحتاج إليه ذلك الغرض من المقدمات, و تنظر إلى مراتب تلك المقدمات فى القرب و البعد من المطلوب, و تنظر عند انجرار الكلام فى المقدمات إلى ما يستتبعه من استشراف نفس السامع إلى الأحكام و اللوازم التابعة له, التى تقتضى البلاغة شفاء العليل يدفع عناء الاستشراف إلى الوقوف عليها, فهذا الأمر الكلي المهيمن على حكم الربط بين جميع أحزاء القرآن, و إذا فعلته تبين لك إن شاء الله وجه النظم مفصلا بين كل آية و آية فى كل سورة. و الله الهادى. و قد ظهر لى باستعمالي لهذه القاعدة بعد وصولي إلى سورة سبأ فى السنة العاشرة من ابتدائى فى عمل هذا الكتاب أن اسم كل سورة مترجم عن مقصودها لأن اسم كل شيء تظهر المناسبة بينه و بين مسماه عنوانه الدال إجمالا على تفصيل ما فيه.[9]

[9] Al-Biqâ'î, *Nazhm al-Durar*, juz I, h.

Seperti tampak dalam kutipan di atas, tafsir yang bertumpu pada analisis korelasi ayat yang bisa dipahami, antara lain, dengan mencari tujuan pokok surah. Sedangkan, tujuan pokok surah memiliki hubungan logis dengan nama surah. Dari penjelasan al-Biqâ'î sebagaimana dikutip oleh Quraish Shihab di atas, memahami tujuan surah melalui nama surah melalui tiga langkah. *Pertama*, tujuan surah memerlukan atau memiliki pengantar, mukadimah, atau pembuka. 'Abdullâh Dirâz pernah mengemukakan bahwa suatu surah biasanya memiliki sekelompok ayat-ayat pembuka di bagian awal surah, kemudian disusul dengan uraian, lalu ditutup dengan ayat-ayat penutup. Jika seperti ini yang dimaksud oleh al-Biqâ'î, maka ayat-ayat di bagian awal surah bisa menjelaskan tujuan pokok surah. *Kedua*, ayat-ayat pembuka tersebut harus dipahami kemungkinannya untuk menjadi tujuan surah, tentang kemungkinan hubungan logis. Beberapa ayat dalam kelompok ayat pembuka tersebut memiliki kandungan yang berbeda. Satu ayat mungkin lebih cocok dibanding ayat lain dalam menjelaskan tujuan surah. Ada semacam "level-level" kejelasan atau kelogisan pada ayat-ayat tersebut untuk dijadikan sebagai ayat yang paling mewakili tujuan surah. *Ketiga*, respon psikologis audiens (pendengar) atau pembaca ayat tersebut berkaitan dengan terpenuhinya unsur-unsur *balâgah*, yaitu kepadatan isi dan kefasihan ungkapan yang paling bisa mewakili kandungan surah, sehingga pendengar atau pembaca merasakan puas dari ukuran makna—ungkapan terhadap ayat yang paling mewakili tersebut.

Menurut Mushthafâ Muslim, metode menelusuri tujuan surah melalui nama surah hanyalah salah satu di antara empat metode, yaitu di samping dengan metode penelusuran peristiwa-peristiwa atau problem-problem pokok apa yang dimunculkan surah dan metode penelusuran melalui fase turunnya surah (makkî—madanî, seperti surah-surah makkiyyah umumnya berkisar pada 4 tema pokok: keimanan dengan Allah, kehidupan

akhirat, risalah-risalah kenabian, dan prinsip-prinsip etika), dan metode penelusuran pergantian-pergantian tema surah (*maqâthi' al-sûrah*).[10] Metode al-Biqâ'î sebagaimana diadopsi Quraish Shihab tentu masih menyisakan pertanyaan. Pangkal dari jawaban terhadap pertanyaan "bagaimana mungkin penamaan surah memiliki hubungan dengan kandungan surah (*sirr al-tasmiyah*), atau bahkan menjadi tema sentral dalam surah tersebut?" di atas tampak bersifat teologis, yaitu karena *keberhikmahan* sistematika al-Qur'an yang diyakini bersifat *tawqîfî* dalam pengertian berdasarkan petunjuk Allah swt yang disampaikan oleh malaikat Jibrîl as kepada Nabi Muhammad saw bukan atas dasar kronologi turunnya. Quraish Shihab berupaya membuktikan bahwa sistematika tersebut adalah *tawqîfî* dengan argumen yang pernah dikemukakan oleh Richard Bell dalam *Bell's Introduction to the Qur'an* atas dasar, sebagai contoh, bahwa Qs. al-Ghâsyiyah: 17-20 adalah logis ditempatkan setelah ayat 13-16 yang ditandai dengan rima.[11] Dikatakan sebagai argumen yang bersifat teologis, karena meski dibuktikan bahwa sistematika tersebut adalah *tawqîfî*, tidak secara otomatis bisa menjelaskan bahwa ada kaitan antara nama surah dengan tema sentralnya, kecuali atas dasar keyakinan bahwa karena bersifat *tawqîfî*, sesuatu yang berasal dari Tuhan dianggap pasti memiliki hikmah dalam susunannya. Ini diperkuat dengan kenyataan bahwa para ulama yang meski mengakui bahwa sistematika tersebut adalah *tawqîfî* tidak secara otomatis mengakui adanya hubungan logis antara nama surah dan tema sentralnya.

---

[10] Mushthafâ Muslim, *Mabâhits fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î*, h. 41-43.

[11] M. Quraish Shihab, "Pengantar" dalam *Tafsir al-Mishbah*, vol. I, h. xviii-xix. Bandingkan dengan uraian tentang perbedaan tentang kronologi pewahyuan dan perbedaan susunan surah dalam beberapa *mushhaf* milik para sahabat, antara lain dalam Abû 'Abdillâh al-Zanjânî, Târîkh al-Qur`ân (Beirut: Mu`assasat al-A'lamî li al-Mathbû'ât, 1969), *Târîkh al-Qur`ân* karya al-Abyârî dan 'Abd al-Shabûr Syâhîn; 'Abd al-Rahmân Badawî, *Difâ' 'an al-Qur`ân Dhidda Muntaqidîh*, terjemah ke bahasa Arab oleh Kamâl Jâdullâh (T.Tp.: al-Dâr al-'Âlamiyyah li al-Kutub wa al-Nasyr, t.th.), h. 111-129; Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an* (Yogyakarta: Forum Kajian Budaya dan Agama [FkBA), 2001), h. 81-122.

Bagaimana menemukan tema sentral melalui nama surah tersebut yang sesungguhnya merupakan kerja ulama pendukung, Quraish Shihab menjawabnya, bahwa hal tersebut tergantung inteleksi pakar melalui ijtihadnya yang mungkin salah, atau mungkin juga benar. Kesalahan merupakan sesuatu yang wajar dan diberi pahala, demikian argumennya.[12] Di sini, metode ini membuka kreativitas tafsir, tapi secara epistemologis, tetap saja menyisakan persoalan validitas karena ada mata rantai metodologi yang putus dalam persoalan hubungan logis antara nama dan tema, termasuk persoalan bukanlah nama suatu surah bisa banyak? Syekh Mu<u>h</u>ammad al-Ghazâlî, seperti dikutip oleh al-<u>H</u>asanayn ʻAbd al-Fattâ<u>h</u> ʻAbd al-Ra<u>h</u>mân dalam disertasinya, *Asrâr Asmâ` Suwar al-Qur`ân al-Karîm min Awwal Sûrat al-Fâti<u>h</u>ah ilâ Âkhir Sûrat al-Kahf: Dirâsah Nazhariyyah*, membantah kaitan antara keduanya.[13] Berbeda dengan penelusuran tema sentral surah (*al-wa<u>h</u>dat al-mawdhûʻîyyah*) dengan metode nalar terukur, misalnya metode tradisionalis (*al-manhaj al-taqlîdî al-mubâsyir*) seperti yang diterapkan oleh al-Zarkasyî, al-Fayrûzâbâdî, al-Alûsî, dan Ibn Âsyûr di mana tema surah jelas terlihat tanpa memerlukan nalar mendalam atau metode analisis mendalam (*al-manhaj al-ta<u>h</u>lîlî al-daqîq*) dengan membuat skema,[14] penelusuran

[12] M. Quraish Shihab, "Pengantar" dalam *Tafsir al-Mishbah*, vol. I, h. xix.

[13] (Kairo: Universitas al-Azhar, 2000), h. 116.

[14] Metode yang ditawarkan ʻAbd al-Fattâ<u>h</u> memiliki alur langkah berikut. Pertama, mengambil intisari apa yang mungkin menjadi spirit surah dengan membuat skema adalah membuat pertanyaan-pertanyaan yang harus dijawab: (1) Apakah makna yang akan kita sebut sebagai tema sentral surah benar-benar merupakan spirit surah? (2) Apakah makna tersebut menjadi poros dan sentral surah? (3) Apakah makna tersebut adalah intisari dan ide utama surah? (4) Apakah makna tersebut pengertian dan maksud surah? (5) Apakah makna tersebut menjadi "jantung" (pusat) surah? (6) Apakah makna itu seperti air yang mengalir ke bagian ranting dan pokok persoalan? (7) Apakah makna tersebut merupakan cara surah tersebut menjelaskan, (8) Apakah makna tersebut tujuan surah? Pertanyaan-pertanyaan skematik yang ditawarkannya ini sebenarnya tampak sama, tidak runtut. Kedua, menetapkan dan memastikan bahwa tepat kemuncula nama surat besar kemungkinan bisa menunjukkan spirit surah. Ketiga, mengaitkan nama surah dengan tema, meskipun disadari bahwa istilah-istilah atau ungkapan-ungkapan

tema sentral melalui nama surah tidak jelas dalam tulisan Quraish Shihab. Tema perlindungan yang menjadi tema sentral surat al-Kahfi, misalnya, yang ditarik dari analogi "goa" sebagai tempat berlindung tidak memiliki dasar validitas yang kokoh.

## B. Abd. Muin Salim: Peletak "Filsafat Ilmu" Tafsir

### 1. Riwayat Hidup

Abd. Muin Salim adalah dosen di UIN Alauddin Makassar. Ia dilahirkan di Pangkajene, Sidrap, Sulawesi Selatan pada tahun 1994. Pendidikan di perguruan tinggi diperolehnya di Fakultas Syariah IAIN (sekarang: UIN) Alauddin pada 1972. Ia pernah mengikuti *Post-graduate Course* (PGC) dalam bidang ilmu tafsir selama tiga bulan, Studi Purna Sarjana (SPS) di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada 1978-1979. Pendidikan strata dua (S2) diperolehnya di Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada 1982-1984. Pendidikan strata tiga (S3) diperoleh di Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada 1984-1999. Karirnya di dunia pendidikan dimulai dari sebagai guru Madrasah Ibtidaiyah Negeri pada 1963-1967, kemudian sebagai dosen di IAIN Alauddin sejak 1967. Pada 1970-1977, ia menjabat sebagai sekretaris Fakultas Syari'ah, pada 1981-1982 sebagai ketua Jurusan Perbandingan Mazhab/ Hukum Fakultas Syari'ah, pada tahun 1993-1995 sebagai Pembantu Dekan I di Fakultas Syariah. Pada 1990-1994, ia menjadi Deputi Direktur Program Pascasarjana di kampus yang sama, pada 1996-1997 ia menjadi direktur pascasarjana, pada 1995-1998 ia diangkat sebagai Pembantu Rektor I. Pada 1998-2003, ia menjadi rektor di perguruan tinggi tersebut. Ia juga kemudian menjadi rektor Universitas Indonesia Timur. Pada awal masa jabatannya yang ketiga sebagai

---

bahasa yang lain mungkin bisa jadi—dalam pikiran kita—lebih tepat untuk menjadi nama surah. Lihat lebih lanjut, al-Hasanayn 'Abd al-Fattâh 'Abd al-Rahmân, *Asrâr Asmâ` Suwar al-Qur`ân al-Karîm,* h. 130-131.

rektor UIT ia berpulang ke rahmatullah.[15]Ia menulis beberapa karya tentang tafsir dan metode tafsir, yaitu: *al-Nahj al-Qawîm wa al-Shirâth al-Mustaqîm li al-Qalb al-Salîm min Tafsîr al-Qur`ân al-'Azhîm (Sûrat al-Fâtihah)* (1995), *Fiqh Siyasah: Konsep Kekuasaan Politik dalam al-Qur`an* (1994), *Metodologi Tafsir: Sebuah Rekonstruksi Epistemologis Memantapkan Keberadaan Ilmu Tafsir Sebagai Disiplin Ilmu* (orasi ilmiah pengukuhan guru besar, 1999), *Metode Dakwah dalam Penaggulangan Lahan Kritis Menurut al-Qur'an* (Penelitian Kerjasama IAIN dan Pemda Sulawesi Selatan), *Pemikiran Politik dalam Tafsir al-Tabari* (1986), *Pemikiran Politik dalam Tafsir al-Kasyaf* (1986); *Pemikiran Politik dalam Tafsir al-Qurthubi* (1986), *Metodologi Tafsir dalam Kitab Sunan Ibn Majah* (1996), dan *Taqwa dan Indikator-nya dalam al-Qur'an* (1998).

Karya monumental Abd. Muin Salim adalah *Fiqh Siyasah*, yaitu sebuah disertasi yang mengkaji secara tematik (*mawdhû'î*) ayat-ayat al-Qur`an tentang kekuasaan politik. Kajian tafsir *tahlîlî* ditunjukkannya dalam karyanya, *al-Nahj al-Qawîm,* terhadap Surah al-Fâtihah. Fokus kajian kita di sini adalah pada dua hal, yaitu (1) ontologi, epistemologi, aksiologi tafsir, atau katakanlah "filsafat ilmu" tafsir yang berisi tentang hakikat, sumber, dan fungsi tafsir; (2) teknik-teknik interpretasi yang diusulkan dan telah diterapkannya.

## 2. "Filsafat Ilmu" Tafsir

Dalam beberapa karyanya, Abd. Muin Salim berupaya untuk menjelaskan posisi dan cara kerja tafsir dari perspektif ilmiah. Dalam sebuah pengantar untuk karya antologi, *Metodologi Ilmu*

[15] Abd. Muin Salim, *Fiqh Siyasah: Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Qur`an* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), sampul belakang; Abdillah Mustari, "Metode Tafsir Kitab al-Nahj al-Qawim", dalam *al-Risalah,* Vol. 11, No. 2 (Nopember 2012), h. 215; Muhammad Zaenal Muttaqin, "Jalan Lurus Menuju Hati Sejahtera (kajaian Terhadap Penafsiran Abdul Muin Salim atas Ayat Ketujuh Surah al-Fatihah)," dalam http: //mz-muttaqin88.blogspot.com/ 2013 / 05/ jalan- lurus- munuju- hati-sejahtera. html (26 Agustus 2015)

*Tafsir*, ia menjelaskan posisi kajian tafsir sebagai salah satu bentuk penelitian agama, yaitu penelitian terhadap teks-teks keagamaan (kitab suci). Yang perlu dikemukakan di sini, ia membedakan "*tafsîr*" sebagai *mashdar*, yaitu proses atau aktivitas menguraikan dan menjelaskan kandungan al-Qur`an, baik makna, rahasia, maupun hukum, dan "*tafsîr*" sebagai *maf'ûl* (objek), yaitu "ilmu yang membahas koleksi sistematis dari natijah penelitian terhadap al-Qur`an dari segi dilalahnya yang dikehendaki Allah sesuai dengan kadar kemampuan manusia".[16] Dalam karyanya, *Beberapa Aspek Metodologi Tafsir al-Qur`an*,[17] sebuah karya yang tebalnya tidak sampai seratus halaman yang beredar terbatas di kalangan internal, terutama mahasiswa-mahasiswa pascasarjana IAIN Alauddin, Muin Salim menjelaskan "filsafat ilmu" (ontologi, epistemologi, dan aksiologi) tafsir al-Qur`an.

Dengan bertolak dari definisi-definisi "tafsir" yang dikemukakan oleh Badr al-Dîn al-Zarkasyî, 'Abd al-'Azhîm al-Zarqânî, Mu<u>h</u>ammad 'Abduh, dan 'Abd al-'Azhîm Ma'ânî bersama A<u>h</u>mad al-Ghandur, ia menyimpulkan bahwa "tafsir" adalah "usaha memahami dan menemukan (eksploratif) serta menjelaskan (ekspalanatif) kandungan al-Qur`an". Yang dimaksud oleh Muin Salim dengan "eksplorasi" dalam kegiatan menafsirkan al-Qur`an adalah pemahaman yang mendalam, sedangkan "ekspalanatif" adalah pemahaman yang tidak mendalam, melainkan sekadar upaya menjelaskan kandungan al-Qur`an terhadap

---

[16] Abd. Muin Salim, "Tafsir Sebagai Metodologi Penelitian Agama", kata pengantar dalam Abd. Muin Salim et. al., *Metodologi Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Teras, 2010), h. 12. Bandingkan definisi yang dikemukakan oleh Abd. Muin Salim dengan definisi al-Zarqânî dalam *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur`ân* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), Juz II, h. 3-4. Tafsîr sebagai *maf'ûl* seharusnya tidak diartikan sebagai "ilmu", karena ilmu merupakan sarana yang juga merupakan bagian dari "proses" menafsirkan, melainkan seharusnya diartikan sebagai "produk" tafsir, yaitu hasil penafsiran, baik terkoleksi dalam karya-karya tertulis maupun tidak.

[17] Abd. Muin Salim, *Beberapa Aspek Metodologi Tafsir al-Qur`an* (Ujung Pandang: Lembaga Studi Kebudayaan Islam [LSKI], 1990). Di bagian akhir karya ini, dilampirkan "Pedoman Penyusunan Proposal Penelitian" (12 halaman).

khalayak umum.[18] Agaknya, ia menekankan dua fungsi al-Qur`an, yaitu sebagai objek riset ilmiah secara mendalam atau riset untuk menemukan temuan-temuan baru yang belum ada sebelumnya, karena al-Qur`an memuat tidak hanya kandungan ajaran, melainkan juga fakta-fakta ilmiah dilihat dari sudut ilmu pengetahuan. Sebenarnya, dalam penelitian dikenal dua arah kajian, yaitu: "pemahaman" (*understanding, verstehen*) dan "penjelasan" (*explanation*). Yang pertama memiliki arah fenomenologis yang berupaya memahami realitas, sedangkan yang kedua memiliki arah kajian lebih kritis. Menurutnya, ada tiga konsep yang terkandung dalam tafsir: (1) kegiatan ilmiah yang bertujuan untuk memahami dan menjelaskan kandungan al-Qur`an; (2) ilmu-ilmu pengetahuan yang dipergunakan dalam kegiatan menafsirkan tersebut; (3) ilmu pengetahuan yang merupakan hasil dari kegiatan ilmiah tersebut.[19] Singkatnya, menurutnya, tafsir bisa dilihat sebagai "proses" (kegiatan ilmiah) dan sebagai "alat" (ilmu-ilmu yang diterapkan dalam kegiatan tersebut).

Selanjutnya, menurutnya, tafsir memiliki dasar-dasar pijakan, baik secara filosofis, historis, maupun yuridis (*syar'î*). Pertama, secara filosofis, menurutnya, tafsir pada hakikat merupakan bagian yang tak terpisahkan dari al-Qur`an sendiri, karena tanggung-jawab menjelaskan (*bayânahu*, QS. al-Qiyâmah: 19) atau menafsirkan al-Qur`an adalah tanggung-jawab Tuhan disertai dengan keterlibatan Jibrîl dalam menyampaikan wahyu yang menjelaskan makna yang terkandung dalam al-Qur`an. Oleh karena itu, tafsir yang diterima oleh Nabi Muhammad melalui wahyu sebenarnya tafsir yang resmi dari Tuhan. Al-Qur`an adalah kitab suci yang diturunkan dalam bahasa Arab, sehingga bisa dipahami oleh setiap orang yang mendalami bahasa tersebut. Muin Salim menyebut bahwa manusia dengan kompetensi tersebut bisa memperoleh "informasi" yang berisi

[18] Salim, *Beberapa Aspek*, h. 1-2.
[19] Salim, *Beberapa Aspek*, h. 2.

petunjuk untuk kehidupannya. Akan tetapi, "maksud" yang sesungguhnya hanya diketahui oleh Tuhan sendiri.[20] Kedua, secara historis, Nabi Muhammad tidak hanya menerima tafsir berupa wahyu dari Tuhan, melainkan beliau sendiri merupakan orang yang pertama menafsirkan al-Qur`an (*al-mufassir al-awwal*), karena beliau ditugaskan untuk menafsirkannya (QS. al-Nahl: 44). Berdasarkan rekaman sejarah, baik berumber dari hadits Nabi maupun catatan sejarah para sejarawan, Nabi memang menafsirkan al-Qur`an, baik melalui ucapan (*sunnah qawliyyah*) maupun perbuatan (*sunnah fi'liyyah*) yang merupakan "hadits-hadits tafsir".[21] Ketiga, secara yuridis, sunnah adalah salah satu bentuk tafsir yang berisi model perbuatan yang harus diikuti oleh orang-orang yang beriman. Menurutnya, QS. al-Hasyr: 7 yang menyatakan agar apa yang diperintahkan oleh Rasul dikerjakan, dan apa yang dilarangnya untuk ditinggalkan mengandung dua pengertian: (1) dari konteks awalnya, yaitu terkait dengan pembagian harta rampasan perang (*ghanîmah*), kata *atâ* bisa dipahami menagndung konsep *tamlîk* (pemilikan); (2) dari analisis stukturalis, di mana kata *atâ* diperhadapkan dengan kata *nahâ* (melarang), bisa dipahami konsep *taklîf*, yaitu kewajiban mengikuti apa yang diperintahkan oleh Rasul.[22]

Menurut Muin Salim, tafsir al-Qur`an, sebagaimana yang dicontohkan oleh Rasulullah, dilihat dari hubungan antara ungkapan dan pemaknaan yang dihasilkan, bisa dibedakan menjadi tiga macam: (1) *bayân muthâbiq*, yaitu tafsir yang menghasilkan *natîjah* atau hasil pemaknaan yang sepadan dengan ungkapannya, seperti ungkapan *shalât al-wusthâ* ditafsirkan dengan shalat Ashr; (2) *bayân mulâzim*, yaitu tafsir yang menjelaskan idea tau konsep yang merupakan konsekuensi logis dari kandungan makna ungkapan, seperti ungkapan ibadah dalam QS. al-Baqarah: 186, misalnya,

[20] Salim, *Beberapa Aspek*, h. 4.
[21] Salim, *Beberapa Aspek*, h. 4-5.
[22] Salim, *Beberapa Aspek*, h. 6-12.

ditafsirkan dengan doa; (3) bayân tadhammun, yaitu tafsir yang menjelaskan ide atau konsep yang tercakup dan merupakan bagian dari pengertian yang lebih luas yang terkandung dalam ungkapan, seperti ungkapan *al-âkhirah* ditafsirkan dengan *al-qabr* (kubur).[23] Bertolak dari jenis-jenis *bayân* ini, ia berkesimpulan bahwa: (1) dari segi metodologi, tafsir seharusnya tidak hanya menelaah makna kosa-kata (*mufradât*), melainkan juga makna susunan kata atau frase (*tarkîb*), sehingga tafsir harus menjelaskan makna kosa-kata (*syarḫ al-mufradât*) dan makna kalimat-kalimat (*syarḫ al-jumal*); (2) dari segi sasaran, tafsir tidak seharusnya hanya mengeksplorasi kandungan al-Qur`an secara eksplisit, melainkan juga memperluas kandungan-kandungan makna secara implikatif sejauh objek yang dibahas memiliki hubungan ilmiah.[24]

Menurut Muin Salim, tafsir harus bisa mengungkap sisi-sisi terdalam kandungan al-Qur`an, dibuktikan bahwa hadits-hadits tafsir juga mengungkap objek bahasan secara luas, baik isu filsafat, ilmu pengetahuan alam, sosiologis, kesejarahan, dan kebahasaan.[25] Tafsir, menurutnya, adalah metode untuk menggali pengetahuan-pengetahuan yang bersumber dari al-Qur`an yang disebutnya sebagai "pengetahuan Qur`aniyyah". Pengetahuan tersebut tidak hanya terkait dengan aspek-aspek normatif, melainkan juga terkait dengan aspek-aspek yang bersifat eksplanatif. Yang ia maksud dengan aspek terakhir ini adalah penjelasan tentang ketuhanan dan kealaman, yang tidak terkait dengan normatif (hukum-hukum). Di satu sisi, pengetahuan tersebut bermanfaat bagi manusia dalam menyelesaikan persoalan hidup dan lingkungannya, di sisi lain berfungsi sebagai bukti kebenaran al-Qur`an.

Muin Salim banyak menggali apa yang bisa kita sebut sebagai "epistemologi Qur`ani", karena ia memberi perhatian yang serius

---

[23] Salim, *Beberapa Aspek*, h. 49-52.

[24] Salim, *Beberapa Aspek*, h. 53.

[25] Lihat contoh-contoh hadits tafsir tentang masalah-masalah ini dalam Salim, *Beberapa Aspek*, h. 53-58.

terhadap sumber-sumber pengetahuan yang bisa diperoleh oleh manusia berdasarkan petunjuk al-Qur`an dan dalam konteks seperti bisa dipahami peran tafsir sebagai metode memahami hal tersebut. Secara teoretis, pengetahuan diklasifikasikannya dilihat dari cara memperolehnya menjadi tiga macam: (1) pengetahuan olahan atau diusahakan oleh manusia (*'ilm kasbîy*); (2) pengetahuan limpahan atau anugerah dari Tuhan (*'ilm wahabîy*, sic: *wahbîy*); (3) pengetahuan rasa (*'ilm syu'ûrîy*). Menurutnya, tafsir bisa dianggap merepresentasikan dua kategori pertama. Tafsir sebagai pengetahuan olahan (*'ilm kasbîy*), yaitu pengetahuan yang harus dicari oleh manusia melalui metode tertentu, meskipun metode tersebut tidak seluruhnya sama dengan metode ilmiah umumnya. Tafsir juga bisa dilihat sebagai pengetahuan anugerah (*'ilm wahbîy*), namun Muin Salim memberikan batasan yang berbeda dengan pengertian yang umumnya dianut oleh kalangan Sufi dengan istilah tersebut yang sumbernya intuisi atau rasa (*dzawq*). Tafsir di samping bersumber dari nalar, juga bahkan terutama bersumber dari "anugerah" atau "limpahan" dari penafsiran Nabi Muhammad melalui *hadîts-hadîts tafsir* yang kemudian dikenal sebagai "tafsir Nabi" (*al-tafsîr al-nabawî*), sehingga tafsir disebut pengetahuan limpahan.[26]

Muin Salim lebih banyak menjelaskan tentang bagaimana sumber-sumber dan metode-metode yang diterapkan untuk memperoleh pengetahuan. Pengetahuan, menurut pandangan al-Qur`an, tegasnya, bersumber dari pendengaran (*al-sam'*), penglihatan (*al-bashar*) dengan segala padanannya (*ra`â* dan *nazhara*), dan hati (*fu`âd*) dengan padanannya (*qalb* dan *lubb*). Aktivitas-aktivitas mencari pengetahuan bisa melalui *tafakkara, tadabbara* (merenungkan), *'alima* (mengetahui), dan *fahima* (memahami).[27] Sayangnya, uraian yang panjang dan bertele-tele, sebagaimana disebutkan, lebih banyak menjelaskan bagaimana

[26] Salim, *Beberapa Aspek*, h. 24-25.
[27] Salim, *Beberapa Aspek*, h. 26-59.

pengetahuan-pengetahuan bisa diperoleh menurut petunjuk, tapi tidak menjelaskan problem utama, yaitu tentang bagaimana seharusnya tafsir al-Qur`an bersumber (hanya dalam halaman-halaman awal) dan bagaimana seharusnya tafsir menimba pengetahuan, berdasarkan uraian tentang aktivitas mencari pengetahuan itu, untuk memahami al-Qur`an. Muin Salim, sekali lagi, lebih banyak menjelaskan "epistemologi al-Qur`an" atau epistemologi pengetahuan berdasarkan pandangan al-Qur`an, bukan epistemologi tafsir itu sendiri.

Muin Salim menekankan pentingnya tafsir Nabi sebagai sumber tafsir. Tafsir sebenarnya penjelasan (*bayân*) terhadap ayat al-Qur`an. Ada beberapa bentuk penjelasan (*bayân*) tafsir dari Nabi, yaitu: (1) penegasan makna (*bayân al-ta'rîf*), yaitu penjelasan yang dimaksudkan untuk mendefinisikan atau mengenalkan maksud suatu ungkapan atau istilah; (2) perincian makna (*bayân al-tafshîl*), yaitu penjelasan yang merinci konsep-konsep yang terkandung dalam suatu ungkapan; (3) perluasan makna (*bayân al-tawsî'*), yaitu penjelasan yang memperluas pengertian yang terkandung dalam suatu ungkapan; (4) penyempitan makna (*bayân al-takhshîsh*), yaitu tafsir yang menjelaskan "konsep bawahan" dari konsep yang terkandung dalam suatu ungkapan; (5) kualifikasi makna (*bayân al-taqyîd*), yaitu tafsir yang memberikan penjelasan sifat dari konsep yang terkandung dalam suatu ungkapan; (6) pemberian contoh (*bayân al-tamtsîl*), yaitu tafsir yang memberikan contoh dari konsep yang terkandung dalam suatu ungkapan. Tafsir Nabi juga bisa dibedakan berdasarkan tujuannya, yaitu: (1) pengarahan (*bayân irsyâd*), yaitu tafsir yang tidak hanya menjelaskan suatu ungkapan, melainkan juga mengarahkannya; (2) peragaan/ penerapan (*bayân al-tathbîq*), yaitu tafsir yang berisi penjelasan penerapan kandungan suatu ayat; (3) pembetulan (*bayân al-tashẖîẖ*), yaitu tafsir yang berisi koreksi terhadap kekeliruan.[28]

[28] Salim, *Beberapa Aspek*, h. 59-62.

Sebagian bentuk tafsir yang dilihat dari tujuannya ini juga ditemukan dalam tafsir Sahabat Nabi, yaitu *bayân irsyâd* dan *bayân tashhîh*. Muin Salim juga menyebutkan suatu bentuk lain, yaitu *bayân nazharî*, yaitu tafsir yang tanpa disertai penjelasan terhadap suatu keadaan atau peristiwa, tidak berisi koreksi atau arahan, melainkan hanya informasi. Dalam ungkapan Muin Salim, "tafsir sebagai metode pengetahuan berfungsi sebagai *eksplanator, korektor*, dan *motivator* terhadap pemahaman dan pengamalan al-Qur`an".[29]

Mengenai sumber tafsir, menurutnya, tafsir bersumber dari wahyu, baik dalam pengertian wahyu al-Qur`an (*al-wahy al-Qur`ânîy*) maupun dalam pengertian sunnah Nabi. Namun, karena sunnah juga dianggap sebagai wahyu, maka ia mengistilahkan tafsir dengan sumber pertama dengan "tafsir al-Qur`an dengan al-Qur`an" (*tafsîr al-Qur`ân bi al-Qur`ân*), dan mengistilahkan tafsir dengan sumber kedua dengan "tafsir al-Qur`an dengan wahyu" (*tafsîr al-Qur`ân bi al-wahy*). Istilah terakhir memang tampak ambigu, karena baik al-Qur`an maupun sunnah sama-sama dikategorikan sebagai wahyu. Namun, tampak ia ingin menekankan bahwa yang dimaksud dengan "sunnah sebagai wahyu" di sini adalah sunnah yang memang benar-benar berasal dari petunjuk Tuhan. Persoalannya, sebagaimana disadarinya sendiri, adalah tidak semua sunnah merupakan wahyu. Dalam hal ini, ia memberikan batasan bahwa sunnah sebagai wahyu diindikasikan dengan adanya hadits-hadits yang secara eksplisit menyebutkan atau mengisyarakatkan adanya hubungan antara tafsir dan wahyu. Sebaliknya, jika tidak disebutkan atau diisyaratkan adanya hubungan antara keduanya, maka tafsir tersebut bukan berasal dari wahyu, melainkan dari ijtihad Nabi sendiri, seperti dalam kasus shalat terhadap jenazah orang munafik.[30]

---

[29] Salim, *Beberapa Aspek*, h. 62-66. Cetak miring dari saya.
[30] Salim, *Beberapa Aspek*, h. 69-70.

Tafsir juga bisa bersumber dari pendapat (*ra`yu*) dengan beberapa syarat: (1) pengetahuan yang berkaitan dengan fenomena sosial yang menjadi latar belakang dan sebab turunnya ayat; (2) kemampuan dan pengetahuan kebahasaan; (3) pengertian kealaman; (4) kemampuan intelegensia.[31] Muin Salim juga menerima *isrâ`îliyyât* sebagai sumber tafsir dengan alasan informasi tentang umat-umat terdahulu yang disebutkan dalam al-Qur`an diperlukan. Di samping itu, al-Qur`an tidak memiliki informasi yang rinci tentang hal ini dibandingkan kitab-kitab suci sebelumnya. Bahkan, ia menerima *isrâ`îliyyât* tidak hanya berkaitan dengan sejarah umat terdahulu, melainkan juga berkaitan dengan soal-soal gaib.[32]

**2. Teknik-teknik Interpretasi**

Teknik interpretasi menjadi bagian dari pemikirannya tentang metodologi tafsir al-Qur`an. Dalam karyanya, *Fiqh Siyasah*, teknik-teknik interpretasi al-Qur`an yang ditawarkannya adalah sebagai berikut:

a. Interpretasi tekstual: interpretasi dengan riwayat, baik dari ayat al-Qur`an maupun hadîts Nabi. Menurut Muin Salim, teknik interpretasi ini lebih akurat dibandingkan dengan hasil penafsiran dengan teknik lain dengan merujuk kepada pandangan ‘Abduh bahwa tafsir dengan riwayat menjadi indikator "tafsir utama", karena sumbernya Tuhan dan Rasul-Nya. Teknik ini juga, menurut Muin Salim, bisa menjaga kesalahan penafsiran akibat pergeseran makna bahasa yang terjadi dalam proses perkembangan bahasa.[33]
b. Interpretasi linguistik: interpretasi dengan menggunakan pengertian-pengertian dan kaidah-kaidah bahasa. Teknik interpretasi ini menggunakan analisis semantik yang bisa

[31] Salim, *Beberapa Aspek*, h. 73.
[32] Salim, *Beberapa Aspek*, h. 73-74.
[33] Salim, *Fiqh Siyasah*, h. 24-25.

dibedakan menjadi tiga, yaitu analisis semantik akar kata untuk mengetahui makna etimologis, analisis semantik pola kata untuk mengetahui makna morfologis, dan analisis semantik leksikal untuk mengetahui makna leksikal. Penggunaan tiga macam analisis semantik ini dimaksudkan, menurutnya, untuk memperoleh pemahaman yang lengkap tentang kosa-kata (*mufradât*) al-Qur`an. Ia menyebutkan bahwa penggunaan teknik interpretasi ini didasarkan atas pernyataan al-Qur`an sendiri, seperti QS. Yûsuf: 2, yang menyatakan bahwa al-Qur`an diturunkan berbahasa Arab, sehingga manusia harus memahaminya dengan bahasa tersebut. Analisis yang digunakan dalam memahami makna kebahasaan adalah analisis gramatikal (*nah̲wu*) dan analisis retorikal (*balâghah*), baik dengan "kaidah-kaidah *ma'ânî*" (*qawâ'id al-ma'ânî*), "kaidah-kaidah *bayân*" (*qawâ'id al-ma'ânî*), maupun "kaidah-kaidah *badî'*" (*qawâ'id al-badî'*). Analisis kebahasaan, menurutnya, perannya sangat penting, karena memiliki kekuatan yang dapat mengungkap pengetahuan tentang dua hal, yaitu (1) kehendak Tuhan yang terwujud dalam bentuk aturan-aturan kehidupan manusia dan alam; (2) keterangan-keterangan yang berkenaan dengan keadaan dan kejadian, baik sebelum, semasa, ataupun sesudah turunnya al-Qur`an, bahkan keterangan tentang kehidupan di akhirat kelak.[34]

c. Interpretasi sistematis. Apa yang diistilahkan Muin Salim dengan "sistematis" merujuk kepada penggunaan analisis korelasi (*munâsabah*) ayat, yaitu posisi suatu ayat yang ditafsirkan dalam surah tertentu, atau di antara ayat-ayat sebelum dan sesudahnya. Disebut dengan "sistematis" karena dengan analisis, menurutnya, ajaran al-Qur`an yang terkandung dalam suatu ayat yang sedang ditafsirkan dilihat sebagai kesatuan ide yang utuh yang tak tidak terpisahkan

[34] Salim, *Fiqh Siyasah*, h. 26-27.

dengan bagian-bagian lainnya, ayat-ayat al-Qur`an terkoneksi secara sistematis dan logis.[35]

d. Interpretasi sosio-historis. Interpretasi ini menggunakan data sejarah berkaitan dengan masyarakat Arab dan daerah sekelilingnya ketika turunnya al-Qur`an. Termasuk dalam pengertian "sejarah" yang dimaksud oleh Muin Salim di sini adalah riwayat tentang latar belakang turun (*sabab al-nuzûl*) ayat-ayat al-Qur`an. Muin Salim menekankan bahwa data sejarah tidak hanya berkaitan dengan keadaaan masyarakar Arab sebelum, melainkan juga sesudah turunnya al-Qur`an. Teknik interpretasi ini, menurutnya, masih dikategorikan sebagai "tafsîr dengan riwayat" (*tafsîr bi al-ma`tsûr*).[36] Itu artinya, bagi Muin Salim, teknik interpretasi ini identik dengan riwayat yang direpresentasikan pada *sabab al-nuzûl*, atau jika berupa sejarah Arab dan sîrah Nabi, hanya yang berupa riwayat, seperti pada *Sîrat Ibn Hisyâm*.
e. Interpretasi teleologis. Istilah "teleologis"[37] semula bermakna bertujuan, atau memiliki hikmah. Istilah "teleologis" sebagai

---

[35] Salim, *Fiqh Siyasah*, h. 27.

[36] Salim, *Fiqh Siyasah*, h. 28.

[37] "Istilah "teleologis" (sifat) berasal dari teleologi yang merupakan gabungan dari *teleo* (Yunani: *telos*, *teleos* yang bermakna: akhir/ tujuan, kesempurnaan, makna asalnya: titik-balik, *turning point*) dan logia (Latin: *logia*, Yunani: *logos* yang bermakna ungkapan kata, akal, atau pemikiran). Ada beberapa pengertian "teleology": (1) studi tentang penyebab akhir, seperti dalam argument teleologis untuk membuktikan adanya Tuhan dalam Kalam (teologi) Islam abad pertengahan, seperti filsafat Ibn Rusyd dalam Islam dan St. Thomas Aquinas dalam Kristen; (2) keadaan dikendalikan atau diarahkan menuju tujuan akhir tertentu, terutama dikaitkan dengan proses dalam alam semesta, misalnya, dikatakan bahwa alam semesta bersifat teleologis, karena ia bergerak menuju suatu tujuan dan keteraturan; (3) suatu keyakinan, seperti keyakinan vitalisme, bahwa fenomena alam tidak hanya diatur oleh sebab-sebab mekanis, melainkan oleh desain/ rancangan menyeluruh atau tujuan pada alam semesta; (4) studi tentang bukti yang membuktikan kepercayaan seperti ini. Dalam etika, juga dikenal adanya aliran etika teleologis yang beranggapan baik-buruk sesuatu diukur dari tujuan akhirnya. Lihat Victoria Neufeldt, *Webster's New World College Dictionary* (USA: Macmillan, 1996), "*logy*" dan "*logos*" h. 795, "*telo*", h. 1376, "*teleology*", h. 1375. Lihat juga Wardani et. al., "Eko-teologi al-Qur`an: Sebuah Kajian Tafsir dengan Pendekatan Tematik", laporan penelitian (Banjarmasin: Pusat Penelitian, 2012), h. 35-40.

teknik interpretasi digunakan oleh Muin Salim untuk menyebut interpretasi dengan menerapkan kaidah-kaidah fiqh yang diidentikkan dengan perumusan hikmah yang terkandung dalam aturan-aturan agama,[38] meskipun sebenarnya istilah "hikmah" dalam perumusan hukum hanya dianut oleh sebagian *ushûliyyûn*, seperti al-Syâthibî, karena tidak selalu bahwa hukum dirumuskan secara rasional melalui pelacakan alasan-alasan hukum (*ratio legis*). Sebagian aturan agama merupakan ketundukan mutlak (*ta'abbudî*), bukan medan rasionalisasi (*ta'aqqulî*). Muin Salim menganggap teknik ini pernah diterapkan sejak masa Sahabat Nabi. Ia menyatakan bahwa penggunaan teknik ini didasarkan dari pemahaman terhadap visi al-Qur`an secara umum bahwa kitab suci ini diturunkan untuk memudahkan manusia dan menjadi tuntunan bagi manusia untuk mencapai kesentosaan dan kebahagiaan. Prinsip fiqh yang ditekannya adalah prinsip legislasi Islam "menghilangkan kesusahan" (*raf' al-haraj*).

f. Interpretasi kultural. Yang dimaksud dengan teknik interpretasi kultural adalah interpretasi dengan menerapkan "pengetahuan yang mapan". Muin Salim tidak menggunakan istilah "interpretasi saintifik/ ilmiah" (*al-tafsîr al-'ilmî*), sebagaimana lazimnya untuk menyebut penafsiran dengan teori pengetahuan, melainkan "interpretasi kultural". Tampaknya yang dimaksud oleh Muin Salim sebagai "kultur" adalah semata produk berpikir manusia yang memang dalam ilmu sosial dan budaya disebut sebagai "budaya" atau "kultur". Tidak ada indikasi bahwa yang dimaksud adalah hanya ilmu-ilmu sosial dan budaya, tidak ilmu-ilmu kealaman (*natural sciences*). Menariknya, Muin Salim berasumsi bahwa "pengalaman dan penalaran yang benar tidak bertentangan dengan kandungan al-Qur`an". Pernyataan tersebut tampak

[38] Salim, *Fiqh Siyasah*, h. 28-29.

masih ambigu, apakah dimaksudkan menekankan fakta (*is*), atau justeru seharusnya (*ought*), karena ia juga menyatakan, "justeru pengetahuan dimaksudkan untuk menumbuhkan keyakinan terhadap kebenaran al-Qur`an", yang tampaknya menekankan "seharusnya".[39]

g. Interpretasi logis. Yang dimaksud dengan interpretasi logis adalah penggunaan nalar logika dalam menafsirkan pernyataan al-Qur`an. Penarikan kesimpulan dengan nalar logika disebut sebagai "inferensi". Penarikan kesimpulan bisa dengan model induksi atau dengan deduksi. Penggunaan nalar logika dalam menafsirkan al-Qur`an, menurutnya, didasarkan fakta bahwa menafsirkan al-Qur`an merupakan aktivitas ilmiah yang memerlukan penalaran ilmiah seperti itu. Muin Salim dalam konteks ini merujuk kepada QS. Shâd: 29 yang menyatakan bahwa al-Qur`an diturunkan agar manusia merenungkan isi dan agar mereka sadar dan kembali kepada kebenaran. Di samping itu, penggunaan nalar logika telah digunakan dalam ushûl al-fiqh dan *'ulûm al-Qur`ân* (ilmu-ilmu tentang al-Qur`an). Dalam konteks ushûl al-fiqh, analogis dalam bentuk silogisme (*qiyâs*), misalnya, dianggap oleh al-Syâfi'î sebagai salah satu metode berijtihad yang sah dalam menggali hukum Islam dari dalil-dalil agama.[40] Sedangkan, dalam konteks *'ulûm al-Qur`ân*, ia tidak menguraikan lebih lanjut, namun merujuk kepada penjelasan al-Suyûthî dalam

[39] Pernyataan ini, meski tidak seluruhnya sama, mengingatkan kita akan pernyataan Ibn Taymiyah bahwa "yang rasional secara jelas" (*sharîh al-ma'qûl*) tidak akan bertentangan dengan "riwayat yang otentik" (*shahîh al-manqûl*). Pembuktian dari pernyataan, baik dari Muin Salim bahwa ilmu pengetahuan tidak bertentangan dengan al-Qur`an maupun dari Ibn Taymiyah bahwa yang rasional secara jelas tidak bertentangan dengan riwayat otentik, dalam pengertian tidak hanya riwayat hadîts melainkan juga al-Qur`an, tidaklah mudah, karena dalam faktanya ilmu pengetahuan sering bertentangan dengan ayat al-Qur`an, seperti teori evolusi Darwin, meskipun banyak kalangan penafsir yang berupaya mencocokan antara keduanya. Bagaimana pun, ilmu pengetahuan bersifat relatif, dan temuannya juga dianggap benar selama tidak ada teori yang membantahnya.

[40] Salim, *Fiqh Siyasah*, h. 31.

*al-Itqân* tentang *mafhûm* (pemahaman yang ditarik secara logis dari kandungan maknanya, berbeda dengan *manthûq* yang ditarik dari pernyataan dalam teks ayat sendiri), seperti bahwa memukul orang tua lebih dilarang, meski tidak dinyatakan dalam *manthûq*, melainkan dalam *mafhûm*, dibandingkan mengatakan "ceh" seperti dalam *manthûq* ayat. Penarikan kesimpulan logika ini disebut dengan *qiyâs al-awlâ*, karena memukul lebih utama untuk disimpulkan haram, karena lebih menyakiti, dibanding dengan ucapan.[41] Penggunaan teknik interpretasi ini juga, menurutnya, bisa dilacak pada penafsiran Sahabat Nabi, misalnya, penafsiran logis Ibn 'Abbâs terhadap QS. al-Fatẖ sebagai isyarat akan dekatnya ajal Nabi Muhammad.[42]

## C. Nashruddin Baidan: Rekonsktruksi Ilmu Tafsir

### 1. Riwayat Hidup, Karir, dan Karya

Nashruddin Baidan lahir pada 5 Mei 1951 di Lintau, Tanah Datar, Sumatera Barat. Ia menyelesaikan pendidikan starata satu di Fakultas Adab Jurusan Sastra Arab IAIN Imam Bonjol, Padang pada 1977. Pada 1984, ia menjabat sebagai Ketua Jurusan Bahasa Arab, Fakultas Tarbiyah di perguruan tinggi ini. Pada 1979-1994, ia diangkat sebagai dosen di Fakultas Tarbiyah Sultan Syarif Qasim (Susqa) Pekanbaru, Riau. Ia pernah menjabat sebagai Pembantu Dekan III Fakultas Syari'ah di perguruan tinggi yang sama. Gelar doktor diperolehnya di Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada 1990 dengan disertasi, "Metode Penafsiran Ayat-ayat yang Beredaksi Mirip di Dalam al-Qur`an". Disertasi ini semula diterbitkan oleh Fajar Harapan, Pekanbaru, 1992, kemudian diterbitkan oleh Pustaka Pelajar, 2002. Selain

---

[41] Lihat lebih lanjut Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur`ân* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), Juz II, h. 32.

[42] Salim, *Fiqh Siyasah*, h. 31-32.

jabatan di kampus, ia juga menjabat beberapa jabatan di luar kampus, misalnya, sebagai wkil ketua LPTQ Provinsi Riau pada 1983-1985, ketua bidang kajian klasik di Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) Provinsi Riau pada 1992-1994. Kini ia menjadi dosen dengan jabatan fungsional guru besar di IAIN Surakarta. Di antara karya-karyanya adalah *Metodologi Penafsiran al-Qur`an* (1998), *Rekonstruksi Ilmu Tafsir* (Dana Bhakti Prima Yasa, 2000),[43]*Metode Penafsiran al-Qur`an: Kajian Kritis terhadap Ayat-ayat yang Beredaksi Mirip* (Pustaka Pelajar, 2002), *Perkembangan Tafsir al-Qur`an di Indonesia* (2003), dan *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* (2005).[44]

Karya yang relevan untuk dijadikan sumber utama berkaitan dengan pemikiran tentang metodologi tafsir adalah *Metode Penafsiran al-Qur`an: Kajian Kritis terhadap Ayat-ayat yang Beredaksi Mirip,* yaitu disertasi doktor tentang metode tafsir komparatif (*muqâran*). Karya ini jauh lebih mendalam menguraikan prosedur tafsir komparatif dari aspek-aspek kebahasaan, dibandingkan misalnya dengan karya M. Ridlwan Nasir, *Memahami al-Qur`an: Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin* yang mengkaji secara khusus perbandingan antara dua kitab tafsir, yaitu *al-Kasysyâf* karya al-Zamakhsyarî dan *Fî Zhilâl al-Qur`ân* karya Sayyid Quthb.[45] Karyanya lain yang menjadi fokus kajian di sini adalah *Metodologi Penafsiran al-Qur`an* dan *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*. Dua karya ini memiliki keterkaitan erat. Pada buku pertama, ia menjelaskan secara ringkas tentang posisi metodologi tafsir dalam ilmu tafsir, di mana ia mengemukakan apa yang disebutnya sebagai komponen internal dan eksternal dalam penafsiran. Hal ini ke-

---

[43] Karya ini semula adalah pidato yang disampaikannya dalam rangka pengukuhan sebagai guru besar madya dalam bidang ilmu tafsir di STAIN Surakarta pada 1999.

[44] Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir al-Qur`an di Indonesia* (Solo: Tiga Serangkai, 2003), h. 149-150.

[45] Lihat lebih lanjut M. Ridlwan Nasir, *Memahami al-Qur`an: Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin* (Surabaya: Kordinator Perguruan Tinggi Islam Swasta [Kopertais] Wilayah IV dan CV. Indra Media, 2003).

mudian dijelaskannya lebih rinci dalam karyanya, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, di mana ia mengklaim bahwa konstruksi metode tafsir dengan dua komponen tersebut adalah orisinal (sebagai "wawasan baru"). Sebenarnya, sebelum kedua karya ditulis, rekonstruksi metode tafsir ini telah diungkapkannya, dengan sedikit perbedaan, dalam karyanya, *Rekonstruksi Ilmu Tafsir*.[46] Dengan mengemukakan konstruksi baru metode tafsir ini, ia mengklaim telah melakukan rekonstruksi ilmu ini, meskipun ditanggapi, meski tanpa dengan argumen yang jelas, oleh sebagian penulis, sebagai upaya yang gagal dalam melahirkan karya-karya tafsir.[47] Yang jelas, kedua karya tersebut, baik *Metodologi Penafsiran al-Qur`an* maupun *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* beredar dan dibaca luas di Indonesia.[48]

## 2. Rekonstruksi Ilmu Tafsir

Yang dimaksud dengan rekonstruksi ilmu tafsir, bukanlah membongkar (dekonstruksi) ilmu tafsir dari aspek-aspek pondasi keilmuannya, baik secara ontologi, epistemologi, dan aksiologi, melainkan menata ulang hubungan antarkomponen terkait dalam sebuah kerja penafsiran serta saling terhubung, dalam istilah Baidan sendiri, secara "interaktif". Apa yang disebut sebagai "ilmu tafsir" ternyata bukanlah aspek pondasi keilmuannya, ilmu-ilmu yang biasanya diperlukan dalam menafsirkan al-Qur`an, dan upaya rekonstruksi lebih menitikberatkan pada kerja metodologi, meskipun dalam khazanah intelektual lama, semua perangkat tersebut dikaji di bawah "payung" ilmu tafsir. Hal ini tentu ber-

---

[46] (Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 2000).

[47] Lihat M. Endy Saputro, "Alternatif Tren Studi Qur`an di Indonesia", dalam *al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam*, STAIN Ponorogo, Vol. 11, No. 1 (Mei 2011), h. 10.

[48] Sejak diterbitkan pertama kali pada 1998 hingga 2012, *Metodologi Penafsiran al-Qur`an* telah dicetak empat kali. Sedangkan *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* sejak dicetak pertama kali pada 2005 hingga 2011 telah dicetak dua kali. Pustaka Pelajar sebagai penerbitnya adalah penerbit yang jangkauan distribusinya luas, terutama di kalangan mahasiswa perguruan tinggi Islam, terutama STAIN, IAIN, UIN, dan perguruan tinggi Islam swasta, di Indonesia yang menjadi sasarannya.

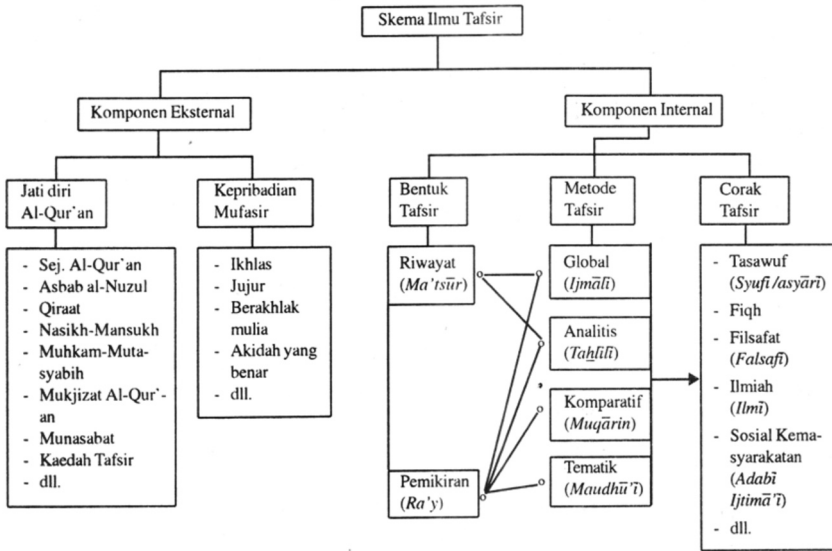
beda dengan Abd. Muin Salim yang mencoba mendudukkan ilmu tafsir dari perspektif keilmuan, atau katakanlah, dari perspektif "filsafat ilmu".

Dalam karya, *Metodologi Penafsiran al-Qur`an*, yang terbit pertama kali pada 1998, semula ia hanya ingin menjelaskan posisi metodologi tafsir al-Qur`an dalam ilmu tafsir (diidentikkannya dengan *'ulûm al-Qur`ân* yang sesungguhnya berbeda).[49] Menurutnya, metodologi tafsir adalah "media atau jalan yang harus ditempuh jika ingin sampai ke tujuan instruksional dari suatu penafsiran. Tujuan itu disebut corak penafsiran".[50] Baru dalam karya yang ditulisnya sesudahnya, *Rekonstruksi Ilmu Tafsir,* yang terbit pada 2000 ia menyebutnya sebagai upaya rekonstruksi ilmu tafsir, meskipun substansi pemikiran yang dikemukakannya tidak memiliki perbedaan pada kedua karya ini, sebagaimana tampak pada skema 1 berikut:

---

[49] *'Ulûm al-Qur`ân* adalah kumpulan ilmu-ilmu yang digunakan untuk memahami al-Qur`an, antara ilmu tafsir, ilmu qira`at, ilmu tentang *rasm* 'Utsmânî, dan sebagainya. Jadi, jelas bahwa ilmu tafsir hanya merupakan bagian dari *'ulûm al-Qur`an*. Lihat Mu<u>h</u>ammad 'Abd al-'Azhîm al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân*, Juz I, h. 23.

[50] Menurutnya, metode tafsir merupakan cara untuk sampai ke corak tafsir. Metode tafsir apa pun, baik *ijmâlî, ta<u>h</u>lîlî, muqâran*, maupun *mawdhû'î*, menurutnya, secara otomatis mengantarkan penafsir ke corak penafsiran. Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur`an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), h. 10.

**Skema**:
Rekonstruksi Ilmu Tafsir dalam *Metodologi Penelitian Tafsir*

Pada tahun 2005, ia menerbitkan karyanya, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, yang sebagaimana dinyatakannya sediri, dilatar-belakangi oleh kekeliruan-kekeliruan dalam penafsiran, seperti dilakukan oleh Ibn Katsîr yang menafsirkan *nafs wâhidah* dalam QS. al-Nisâ`: 1 dengan "Adam as.", hanya karena apriori dalam mendahulukan tafsir dengan riwayat, padahal, menurut Baidan, fakta yang tidak bisa dibantah adalah bahwa tidak ada kata *nafs* (jamak: *anfus*) dalam al-Qur`an yang bermakna "Adam as", me-lainkan bermakna "individu", "jiwa", "jenis (bangsa)".

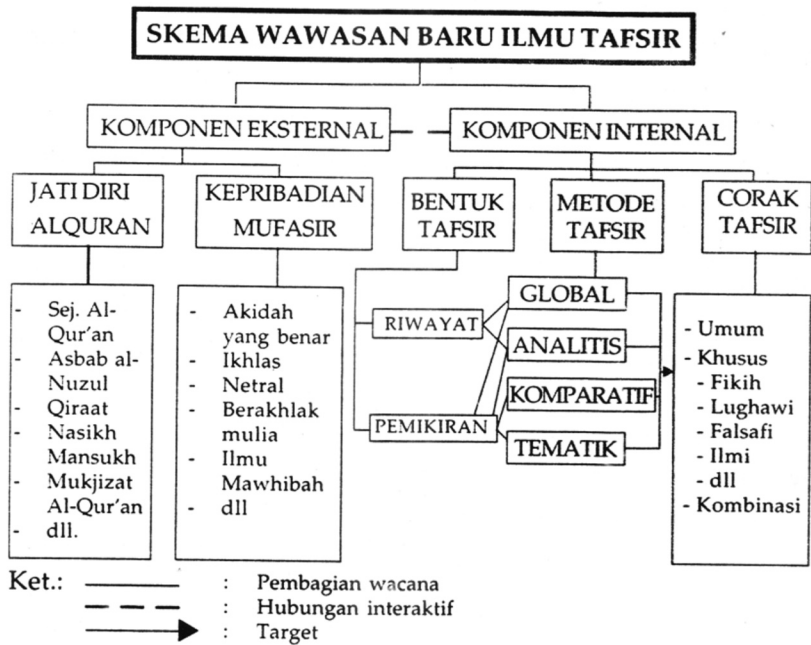
Dengan penelusuran menyeluruh terhadap semua kata *nafs* dalam al-Qur`an, fakta yang masuk akal untuk diterima adalah bahwa semua manusia, termasuk perempuan, diciptakan dari jenis yang sama, yaitu saripati tanah (*turâb*). Karya memuat pen-jelasan menyeluruh tentang "tafsir sebagai disiplin ilmu yang harus dikuasai dan diterapkan secara utuh oleh ulama tafsir agar tafsiran yang mereka hasilkan tidak menyimpang dari apa yang

dimaksudkan oleh menurunkan pesan, yaitu Allah Yang Maha Tahu."[51]

Dalam karyanya ini, terdapat penambahan dari segi hubungan antara komponen ilmu tafsir:

(1) apa yang disebutnya sebagai "pembagian wacana", yaitu jenis-jenis keilmuan yang terkait;
(2) hubungan interaktif antara komponen ilmu tafsir dan unsur-unsur di dalamnya;
(3) target atau tujuan yang ingin dicapai pada masing-masing komponen.

**Skema**:
Rekonstruksi Ilmu Tafsir dalam *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*

---

[51] Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), h. 4-5.

Sebelum mengemukakan isi pemikirannya tentang rekonstruksi ilmu tafsir, akan penulis kemukakan pandangannya tentang ilmu tafsir itu sendiri. Ilmu tafsir, menurutnya, adalah "ilmu yang membahas semua aspek yang berhubungan dengan penafsiran al-Qur`an, mulai dari sejarah turun al-Qur`an, sebab-sebab turunnya, qiraat, kaidah-kaidah tafsir, syarat-syarat penafsir, bentuk penafsiran, metodologi tafsir, corak penafsiran, dan sebagainya." Ilmu tafsir dipersepsikannya sebagai ilmu yang membahas teori-teori yang diterapkan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur`an. Tafsir itu sendiri adalah menjelaskan makna-makna yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur`an dengan menerapkan teori-teori penafsiran tersebut.[52]

Menurut Nashruddin Baidan, ilmu tafsir memiliki persamaan dan perbedaan dengan "hermeneutika" atau disebutnya "hermeneutiks" (*hermeneutics*) dengan hurup s. Unsur triadik yang saling berkait-berkelindan antara teks, penafsir (*interpreter*), dan penerima tafsir (*audiens*) secara implisit berbicara tentang tiga hal: (1) membicarakan hakikat sebuah teks; (2) apakah penafsirnya memahami teks dengan baik; (3) bagaimana suatu penafsiran dapat dibatasi oleh asumsi-asumsi dasar serta kepercayaan atau wawasan para audiens. Unsur triadik dalam hermeneutika tersebut, menurutnya, tidak berbeda dengan tiga unsur yang sama yang juga dipertimbangkan dalam tafsir. Ibn Taymiyah menyatakan bahwa ada tiga hal yang perlu diperhatikan dalam tafsir: (1) siapa yang menyabdakannya; (2) kepada siapa ia diturunkan; (3) ditujukan kepada siapa. Di samping persamaan tersebut, hermeneutika juga dianggap oleh Nashruddin Baidan sama dengan tafsir dalam hal tujuan, yaitu sama-sama ingin menjelaskan suatu teks sejujur-jujurnya dan seobjektif mungkin.[53] Ia juga pernah menjelaskan kerja tafsir dengan model kerja hermeneutika. Menurutnya, tafsir adalah

---

[52] Baidan, *Wawasan*, h. 67.
[53] Baidan, *Wawasan*, h. 72-76.

ibarat mengkomunikasikan pesan al-Qur`an kepada sasaran (komunikan) secara tepat dan jitu, dan penafsir bertindak sebagai komunikator (juru bicara) bagi al-Qur`an.[54]

Hermeneutika juga memiliki perbedaan dengan tafsir. *Pertama,* Hermes yang digambarkan dalam hermeneutika berbeda otoritasnya dalam menjelaskan teks dibanding posisi Nabi Muhammad dalam tafsir. Hermes berwenang menginterpretasi, bahkan menyadur risalah yang akan disampaikan, sedangkan Nabi Muhammad tidak berwenang dalam hal itu. Dalam asumsi hermeneutika, tidak ada kontrol dari dewa berkaitan dengan risalah yang disampaikan oleh Hermes, sedangkan dalam tafsir, Nabi Muhammad selalu berada dalam kontrol Tuhan.[55]

*Kedua,* dalam proses penafsiran, hermeneutika tidak membutuhkan urutan prosedural yang harus diikuti, sebagaimana ditegaskan oleh Schleirmacher, "Kitab suci tidak membutuhkan tipe khusus prosedur penafsirannya. Betapa pun, permasalahan yang mendasar dalam memahami suatu teks adalah mengembangkan gramatika dasar dan kondisi psikologis". Berbeda dengan hermeneutika, dalam tafsir diatur langkah-langkah prosedural, seperti urutan prioritas dari tafsir ayat dengan ayat lain, tafsir dengan sunnah Nabi, tafsir dengan penafsiran Sahabat Nabi, baru tafsir dengan penafsiran *tâbi`în*.[56]

*Ketiga,* ruang-lingkup perhatian hermeneutika yang disebut struktur triadik tidak sesempurna tafsir dalam membimbing penafsir dalam menemukan penafsiran yang benar dan representatif. Menurutnya, kerja metode hermeneutika hanya memperhatikan peristiwa, kondisi sosiologis, atau kondisi psikologis yang melatarbelakangi keberadaan teks, atau dalam ilmu tafsir, disebut sebagai asbâb al-nuzûl. Hermeneutika, misalnya, tidak memperhatikan ketelitian redaksi teks yang kemudian berpe-

[54] Baidan, *Wawasan,* h. 384-385.
[55] Baidan, *Wawasan,* h. 77-81.
[56] Baidan, *Wawasan,* h. 81-82.

ngaruh terhadap pemaknaan, seperti penggunaan kata ganti (*dhamîr*), kata penghubng (*'athf*), dan kata bantu (*hurûf jarr*) sebagaimana dalam bahasa Arab. Di samping itu, ilmu tafsir juga memperhatikan kriteria-kriteria yang harus dipenuhi oleh penafsir, seperti penguasaan ilmu-ilmu tertentu, dan ketentuan-ketentuan operasional, seperti keharusan mendahulukan makna hakiki daripada makna metaporis.[57]

Keempat, dalam hermeneutika, seorang hermeneut diasumsikan memiliki kemampuan memahami teks, bahkan melebihi pengarang (author) memahami dirinya. Hal itu karena agama, dalam pandangan para tokoh hermeneutika, seperti Schleiermacher, Dilthey, dan Gadamer, adalah kumpulan interpretasi, sehingga studi terhadap agama adalah interpretasi terhadap interpretasi. Berbeda dengan hermeneutika, dalam tafsir, dinyatakan bahwa kejelasan teks untuk dipahami memiliki empat level, sebagaimana dinyatakan oleh Ibn 'Abbâs, yang di antaranya ada ayat tertentu yang makna tidak terjangkau oleh nalar manusia, hanya dijelaskan dengan wahyu, seperti persoalan eskatologi.[58]

Kelima, dalam teori hermeneutika, seorang hermeneut bisa memahami diri penulis (pengarang) lebih baik daripada penulis memahami dirinya. Teori ini, menurut Nashruddin Baidan, hanya bisa diterapkan pada karangan manusia, tidak pada al-Qur`an sebagai teks suci yang diturunkan oleh Tuhan.[59]

Dengan pertimbangan ini, meski menurutnya, ilmu tafsir bisa saja disebut dengan "hermeneutika al-Qur`an",[60] ia lebih meyakini ilmu tafsir sebagai metode yang lebih handal daripada hermeneutika dalam memahami al-Qur`an.

---

[57] Baidan, *Wawasan,* h. 83-87.
[58] Baidan, *Wawasan,* h. 87-89.
[59] Baidan, *Wawasan,* h. 89-91.
[60] Baidan, *Wawasan,* h. 8.

## a. Komponen eksternal

Ilmu tafsir dikalsifikasikan oleh Nashruddin terdiri dari dua komponen, yaitu komponen eksternal dan internal. Komponen eksternal terdiri dari dua unsur utama, yaitu jatidiri al-Qur`an dan kepribadian penafsir. Yang dimaksud dengan "jatidiri" al-Qur`an adalah bahasan tentang berbagai aspek tentang al-Qur`an itu sendiri, belum berkaitan langsung dengan penafsirannya, seperti sejarah al-Qur`an, qira`at, kemukjizatan al-Qur`an, *asbâb al-nuzûl*, *muhkam* dan *mutasyâbih*, *naskh* atau *nâsikh-mansûkh*, korelasi (*munâsbah*) antarayat/ surah, kisah, perumpamaan-perumapamaan (*amtsâl*), dan kaidah-kaidah penafsiran. Dalam karyanya, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, komponen eskternal yang berkaitan dengan jatidiri al-Qur`an yang dibahasnya adalah *qira`at*, kemukjizatan al-Qur`an, *asbâb al-nuzûl*, *muhkam-mutasyâbih*, *nâsikh-mansûkh*, *munâsabat al-Qur`ân*, sumpah dalam al-Qur`an, kisah dalam al-Qur`an, perumpamaan-perumpamaan (*amtsâl*) dalam al-Qur`an, *badâ`i' al-Qur`ân*, *gharâ`ib al-Qur`ân*, *jadal al-Qur`ân*, kaidah tafsir, dan ilmu semantik.[61] Karyanya ini sebagian besar uraiannya disuguhkan hanya untuk menjelaskan komponen eksternal, dibandingkan komponen internal.[62] Disebut dengan "jatidiri" al-Qur`an, karena menurutnya, bahasan tentang semua hal ini berkaitan dengan diri al-Qur`an secara internal. Namun, di sisi lain, bahasan tentang hal ini tidak berkaitan secara langsung dengan proses penafsiran, sehingga dari sisi ini, komponen ini bisa diklasifikasikan sebagai komponen eksternal, di luar penafsiran, tapi tanpa penguasaan tentang hal ini, seorang penafsir tidak bisa menafsirkan al-Qur`an dengan baik.

Unsur kedua dari komponen eksternal adalah keperibadian penafsir. Istilah "kepribadian" penafsir digunakannya sebagai padanan apa yang disebut oleh Jalâl al-Dîn al-Suyûthî dalam

---

[61] Lihat Baidan, *Wawasan,* bab I-bab XIV, h. 92-353.

[62] Hal ini mungkin disebabkan karena komponen internal (metodologi tafsir) dibahas dalam karyanya yang lain, yaitu *Metodologi Penafsiran al-Qur`an* dan *Metode Penafsiran al-Qur`an: Kajian Kritis terhadap Ayat-ayat yang Beredaksi Mirip*.

*al-Itqân fî ʻUlûm al-Qur`ân* sebagai "syarat-syarat bagi seorang penafsir (*mufassir*)", dan padanan apa yang disebut oleh ʻAbd al-ʻAzhîm al-Zarqânî dalam *Manâhil al-ʻIrfân* sebagai "ilmu-ilmu yang dibutuhkan oleh seorang penafsir (*mufassir*)".[63] Nashruddin Baidan memiliki alasan sendiri tentang mengapa ia tidak menggunakan istilah "syarat" maupun "ilmu-ilmu". Ia memiliki penjelasan unik berikut,

> Dalam tulisan ini sengaja tidak digunakan term "prasyarat" yang harus dimiliki oleh seorang mufasir sebelum menafsirkan al-Qur`an. Karena kosa-kata "syarat" berkonotasi kausalitas. Artinya sesuatu yang membutuhkan persyaratan untuk terwujudnya; maka bilamana persyaratan tersebut tidak ada, maka sesuatu itu pun tidak akan wujud. Penafsiran al-Qur`an tidak tunduk di bawah hukum kausalitas serupa itu, karena ada, atau tidak ada persyaratan itu, tidak menghalangi lahirnya suatu penafsiran. Hanya saja penafsiran yang tidak memenuhi persyaratan cenderung lebih banyak keliru dari benarnya. Agar tidak timbul *misperception* semacam itu, maka di sini digunakan term "kepribadian mufasir" sebagai ganti dari term "prasyarat mufasir" yang dipopulerkan oleh al-Suyûthî tersebut".[64]

Seorang penafsir, menurutnya, harus memiliki "kepribadian", sebagaimana disebutkan oleh al-Suyûthî dalam *al-Itqân fî ʻUlûm al-Qur`ân*, seperti memiliki akidah yang benar, jujur, ikhlash, berakhlak mulia, netral, dan memperoleh ilmu anugerah Tuhan melalui intuisi (*ʻilm al-mawhibah*). Dalam karyanya, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, Nashruddin Baidan menekan kepribadian penafsir berikut.

Pertama, ikhlash, yaitu "membebaskan diri dari intervensi pihak-pihak lain selain Allah. Seorang *mukhlis* dalam menafsirkan al-Qur`an tidak berharap dari penafsirannya itu kecuali ridha Allah semata". Intervensi kepentingan itu tidak hanya dari ke-

[63] Baidan, *Wawasan*, h. 10.
[64] Baidan, *Wawasan*, h. 10-11.

luarga dan golongan, melainkan juga diri sendiri.[65] Salah satu manifestasi dari ikhlash itu, menurutnya, adalah *meminta tuntunan langsung* dari Tuhan dalam menafsirkan al-Qur`an. Meminta tuntunan langsung adalah salah bentuk "bersungguh-sungguh di jalan Allah" (QS. al-'Ankabût: 29), karena bersungguh-sungguh tidak hanya berbuat, berpikir, dan beribadah, melainkan juga bersungguh-sungguh dalam memohon petunjuk-Nya.[66] Karena pentingnya kepribadian ikhlash bagi seorang penafsir, ia menganjurkan agar ide tentang ikhlash di kalangan Sufi, seperti dijelaskan oleh al-Ghazâlî dalam *Ihyâ` 'Ulûm al-Dîn*,[67] dijadikan sebagai rujukan kepribadian.

Kedua, netral, yaitu tidak memihak kepada pendapat siapa pun, kecuali pernyataan dalam al-Qur`an dan hadîts. Untuk mewujudkan kepribadian ini, menurutnya, seorang penafsir harus mengosongkan pikirannya dari segala bentuk ajaran, aliran, dan pendapat yang menggiring penafsirannya ke suatu pendapat. Nashruddin Baidan merujuk pendapat 'Abd al-A'lâ al-Mawdûdî yang menyatakan bahwa netralitas merupakan syarat pertama yang harus dimiliki oleh seorang penafsir. Baidan mengritik berbagai bentuk penyimpang dalam tafsir yang didorong oleh fanatisme aliran, seperti kalangan Syî'ah Râfidhah yang menafsirkan "Abî Lahab" yang disebut dalam QS. al-Lahab: 1 dengan Abû Bakr dan 'Umar, dan seperti kalangan Sufi, misalnya, Ibn 'Arabî yang menafsirkan "mengingat Allah" dalam QS. al-Muzammil: 8 dengan mengingat diri sendiri.[68]

---

[65] Baidan, *Wawasan,* h. 354. Al-Farmâwî menjelaskan bahwa salah satu syarat menafsirkan al-Qur`an adalah "tujuan yang benar" (*shihhat al-maqshad*), yaitu hanya untuk mendekatkan diri kepada Tuhan, bukan mengharapkan pujian dari orang lain. 'Abd al-Hayy al-Farmâwî, *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î: Dirâsah Manhajiyyah Mawdhû'iyyah* (Mesir: Tp., 1976/ 1396), h. 12. Sedangkan, Nashruddin Baidan memilih "ikhlash" sebagai ganti syarat itu, yaitu membebaskan diri dari tarikan berbagai kepentingan, termasuk kepentingan diri sendiri.

[66] Baidan, *Wawasan,* h. 354-355.

[67] Lihat bahasan tentang ikhlash dalam al-Ghazâlî, *Ihyâ` 'Ulûm al-Dîn* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2012), Juz IV, h. 455-467.

[68] Baidan, *Wawasan,* h. 357-359.

Ketiga, sadar. Ada dua kesadaran yang ditekankan oleh Nashruddin Baidan berkaitan dengan kepribadian penafsir. *Kesadaran pertama* adalah: (1) kesadaran tentang al-Qur`an sebagai kalam Tuhan yang berbeda dengan kalam makhluk. Point-point yang ingin ditekankannya pada al-Qur`an sebagai kalam Tuhan adalah: (a) kemukjizatan yang memiliki keistimewaan dibandingkan dengan kalam lain; (b) universalitas dalam pengertian keberlakuan kandungannya lintas waktu; (c) sistematika dan gaya bahasanya khas dibandingkan dengan kitab-kitab suci yang diturunkan sebelumnya; (d) al-Qur`an adalah "kitab hidayah", bukan buku ilmiah dan bukan pula buku sastra. Karena keistimewaan-keistimewaan ini, seorang penafsir harus menyadari bahwa ia seolah-olah berhadapan langsung dengan Allah. Ada tiga aspek yang harus dihayati, yaitu: siapa yang menurunkan, kepada siapa al-Qur`an diturunkan, dan siapa yang menjadi sasaran ayat yang sedang ditafsirkan. *Kesadaran kedua* adalah kesadaran bahwa hasil penafsirannya akan dijadikan tuntunan umat, sehingga ia sadar akan resiko sesat dan menyesatkan orang lain jika hasil penafsirannya keliru.[69]

Keempat, memperoleh ilmu *mawhibah*, yaitu ilmu atau "pengetahuan yang didapat setelah bekerja dan berusaha maksimal dalam mengamalkan ilmu yang sudah ada". Kata "*mawhibah*" berasal dari bahasa Arab yang bermakna "perolehan"[70] atau hibah.

---

[69] Baidan, *Wawasan,* h. 362-363.

[70] Terjemah kata "*mawhibah*" dengan "perolehan" tidak tepat, karena ungkapan "perolehan" menunjukkan upaya (*kasb*), seperti dalam "pengetahuan perolehan" (*'ilm kasbî, 'ilm iktisâbî, 'ilm muktasab, acquired knowledge*), yaitu pengetahuan yang diperoleh dengan sarana, sumber, dan cara yang diupayakan oleh manusia, seperti melalui pengalaman (empiri) atau nalar. Lihat Wardani, *Epistemologi Kalam Abad Pertengahan* (Yogyakarta: LKiS, 2012), h. 110-120. Berbeda dengan ini, yang dimaksud dengan *ilmu mawhibah* adalah ilmu pemberian atau anugerah Tuhan. Meski Jalâl al-Suyûthî tidak begitu jelas menyatakan bahwa ilmu jenis ini adalah setara dengan *'ilm ladunnî*, yaitu ilmu yang diperoleh oleh seorang hamba melalui serangkaian penyucian hati dan ibadah, tampak yang ia maksudkan dengan istilah ini adalah memang ilmu pemberian Tuhan yang diperoleh lewat pengamalan ilmu dalam term yang umum dibandingkan istilah tashawwuf. Al-Suyûthî menyandarkan hal

Nashruddin Baidan merujuk definisi Jalâl al-Dîn al-Suyûthî dalam *al-Itqân* tentang istilah ini, yaitu "ilmu yang diwariskan Allah kepada orang-orang yang mengamalkan ilmu yang telah diperolehnya". Definisi ini bersandar kepada sabda Nabi, "*man 'amila* (*bimâ*) *'alima warratsahu Allâh 'ilm mâ lam ya'lam*".[71] Nashruddin Baidan mencoba mengemukakan rasionalisasi jenis pengetahuan yang tampak bisa terseret ke pemaknaan sufistik yang menekankan pengalaman batin yang subjektif dan intuitif. Menurutnya, ilmu ini memiliki sandaran pada QS. al-'Ankabût: 69 "*walladzîna jâhadû fînâ lanahdiyannahum subulanâ*" (dan orang-orang yang berjihâd untuk (mencari keridhaan) Kami, sungguh akan Kami tunjukkan kepada mereka jalan-jalan Kami).[72] Dengan demikian, ia menafsirkan ungkapan tentang "menunjukkan jalan" melalui mekanisme perluasan makna (*tawsî' al-ma'nâ*) dengan "menganugerahkan pengetahuan". Dengan rasionalisasi seperti ini, ia menyebut ilmu ini dengan "ilmu perolehan", karena anugerah Tuhan tersebut diperoleh dari kerja keras yang terus-menerus dalam beribadah kepada Allah. Yang maksud dengan "ibadah" di sini adalah ibadah yang ikhlash yang berimplikasi munculnya kepribadian yang terpuji, seperti sopan, rendah hati, tidak sombong, tidak angkuh, dan tidak takabbur. Kepribadian ini sangat ditekankannya, dengan merujuk kepada QS. al-A'râf: 146 "Akan kupalingkan dari ayat-ayat-Ku mereka yang bersikap sombong di muka bumi ini". Sufyân bin 'Uyaynah yang dirujuk dalam penafsiran ayat ini mengatakan, "Tuhan mencabut pe-

---

ini kepada sabda Nabi bahwa orang yang mengamalkan ilmunya, akan dianugerahi ilmu yang tidak diketahuinya sebelumnya. Mungkin saja, yang dimaksud oleh Nashruddin Baidan dengan "perolehan" adalah bahwa ia ingin menekankan sisi upaya manusia dalam beramal, sehingga baru mendapat anugerah ilmu tersebut, tapi tetap saja terjemah itu tidak sesuai dengan makna kebahasaan ungkapan tersebut.

[71] Teks hadits yang dikutip oleh Nashruddin Baidan tidak memuat kata "*bimâ*". Lihat Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *al-Itqânfî 'Ulûm al-Qur`ân* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), Juz II, h. 181.

[72] Baidan, *Wawasan,* h. 364.

mahaman al-Qur`an dari mereka yang sombong itu". Yang dimaksud dengan sombong di sini adalah: (1) tidak percaya kepada ayat-ayat Allah; (2) menempuh jalan yang sesat, padahal jalan yang benar diketahui; (3) tidak percaya akan datang pembalasan di akhirat, di samping mendustakan ayat-ayat Allah.[73]

Nasharuddin Baidan juga mencoba merasionalisasikan ilmu ini dengan menganalogikannya dengan para ilmuwan di luar tafsir yang kerjanya pada wilayah eksak, seperti teknologi, peralatan transportasi, dan persenjataan. Mereka "dianugerahi" ilmu pengetahuan yang lahir dari pengalaman dan kreativitas.[74] Jadi, ia menganalogikan perolehan pengetahuan yang tak-terukur, dalam hal ini pengetahuan yang diperoleh lewat ibadah, dengan perolehan pengetahuan terukur, dalam hal ini pengetahuan empiris yang lahir dari pengalaman dan percobaan-percobaan. Namun, ia juga mengatakan, "Berangkat dari apa yang diuraikan di atas, maka jika ingin mengembangkan penafsiran al-Quran sesuai petunjuk dan tuntunan ilahi, *niscaya* ilmu mawhibah ini *perlu* diraih oleh para mufasir".[75]Analogi dengan ilmu pengetahuan eksak dan ungkapan ini menunjukkan ambiguitas pernyataannya yang bisa disimpulkan bahwa ilmu *mawhibah* tersebut, menurutnya, bisa diperoleh dari pengalaman menafsirkan al-Qur`an, tidak hanya diperoleh dari pengalaman beribadah dengan sungguh-sungguh. Dengan rasionalisasi seperti itu, Nashruddin Baidan sepakat dengan Jalâl al-Dîn al-Suyûthî bahwa ilmu *mawhibah* bukanlah sesuatu yang mustahil untuk diperoleh.[76]

---

[73] Baidan, *Wawasan,* h. 365.

[74] Baidan, *Wawasan,* h. 366.

[75] Baidan, *Wawasan,* h. 366. Cetak miring dari saya (Wardani). Ungkapan "niscaya…perlu" tampak menunjukkan ambiguitas, antara mengatakan "niscaya ilmu *mawhibah* ini bisa diraih oleh para mufasir" (menunjukkan keyakinan atau memang fakta) karena ia menganalogikan pengetahuan ini dengan pengetahuan di dunia eksak, atau "ilmu *mawhibah* ini perlu diraih oleh para mufasir" (menunjukkan keharusan) karena ia hanya menyarankan, bukan memastikan.

[76] Lihat al-Suyûthî, *al-Itqân*, Juz II, h. 181-182.

### b. Komponen Internal

Komponen ini terdiri dari tiga unsur, yaitu bentuk/ jenis penafsiran, metodologi penafsiran, dan corak penafsiran. Tiga unsur ini disebut sebagai komponen internal, karena menurutnya, komponen tersebut selalu terlibat dalam suatu penafsiran.

Pertama, bentuk/ jenis penafsiran. Menurutnya, meskipun istilah "bentuk penafsiran" tidak ditemukan dalam literatur-literatur *'ulûm al-Qur`ân*, seperti ditulis al-Zarkasyî, al-Suyûthî, Shubhî al-Shâlih, dan 'Abdullâh Dirâz, bahasan tentang *tafsîr bi al-ma`tsûr* dan *tafsîr bi al-ra`y* ditemukan dalam karya-karya mereka. Kedua jenis tafsir ini disebut oleh para penulis belakangan, seperti M. Quraish Shihab, dengan istilah "corak dan metode tafsir". Namun, 'Abd al-Hayy al-Farmâwî menggunakan istilah "metode tafsir" untuk menyebut tafsir *tahlîlîy, ijmâlîy, muqâran, dan mawdhû`îy*. Nashruddin Baidan tidak sepakat dengan M. Quraish Shihab dan sepakat dengan al-Farmâwî. dengan menyebut *tafsîr bi al-ma`tsûr* dan *tafsîr bi al-ra`y* sebagai metode/ jenis penafsiran, dan tafsir *tahlîlîy, ijmâlîy, muqâran, dan mawdhû`îy* sebagai metode penafsiran. Dalam hal *tafsîr bi al-ma`tsûr*, ada perbedaan pandangan para ulama terkait batasan. Al-Zarqânî membatasinya pada tafsir ayat dengan ayat, tafsir dari Nabi, dan tafsir dari para Sahabat Nabi, sedangkan Muhammad Husayn al-Dzahabî memperluasnya hingga tafsir dari tâbi'în. Nashruddin Baidan menganggap sikap al-Zarqânî lebih selektif, karena lebih bisa terbebas dari *isrâ`îliyyât*. Ada dua bentuk *tafsir bi al-ma`tsûr*, yaitu: (1) penafsiran yang telah dikemukakan oleh Nabi dan Sahabat; (2) sumber-sumber atau koleksi bahan-bahan yang sudah tersedia yang bisa dijadikan oleh penafsir sebagai *tafsîr bi al-ma`tsûr* berupa tafsir dengan ayat, sunnah, dan pendapat Sahabat yang, menurut al-Hâkim, sama nilainya dengan *marfû'*. Terhadap bentuk pertama, tugas penafsir adalah meneliti *sanad*nya, sedangkan terhadap bentuk kedua, tugasnya adalah berijtihad dalam menggunakan sumber tersebut dalam pe-

nafsiran.[77]

Tentang *tafsir bi al-ra`y*, Nashruddin Baidan menilai bahwa tidak ada ulama yang menolaknya sama sekali. Pertentangan antara kelompok ulama yang menentangnya dan yang membolehkannya, menurutnya, hanya persoalan semantik (redaksional, *lafzhî*). Kelompok yang menolak ternyata menolaknya hanya karena *tafsir bi al-ra`y* tidak sesuai dengan kaidah-kaidah yang berlaku, seperti tercermin dalam sikap Ibn Taymiyah dan Ahmad bin Hanbal. Diamnya para ulama untuk tidak menafsirkan al-Qur`an, menurutnya, bukan berarti bahwa tafsir ini dilarang, melainkan karena kehati-hatian mereka.[78]

Kedua, metodologi tafsir. Yang dimaksud dengan metodologi tafsir di sini adalah metode global (*ijmâlî*), metode analitis (*tahlîlî*), metode komparatif (*muqârin*), dan metode tematik (*mawdhû'î*). Dalam karyanya, *Metodologi Penafsiran al-Qur`an*, metode-metode tafsir ini dijelaskannya dari aspek kelebihan dan kekurangannya.[79] Menurut Nashruddin Baidan, masing-masing metode tafsir memiliki orientasi atau arah yang berbeda dalam menguraikan ayat al-Qur`an. Metode global (*ijmâlî*) dan metode analitis (*tahlîlî*) memiliki persamaan dan perbedaan. Kedua metode ini sama-sama memiliki pola narasi (pemaparan) atau alur berpikir berkesinambungan, atau mungkin kita sebut "linear", dalam pengertian hanya terfokus untuk mendeskripsikan makna ayat, tanpa harus (tidak selalu), dalam istilah Nashruddin Baidan, melakukan "konsultasi" dengan melakukan rujuk-silang pemahaman dengan ayat-ayat lain, hadits-hadits, atau pemikiran ulama. Namun, jika rujuk-silang itu dilakukan, menjadi lebih baik. Akan tetapi, wacana yang dimunculkan dalam tafsir global lebih sempit dibandingkan dalam tafsir analitis.[80] Metode komparatif

[77] Baidan, *Wawasan*, h. 372-374.
[78] Baidan, *Wawasan*, h. 376-378.
[79] Lihat Baidan, *Metodologi*, h. 13-170.
[80] Baidan, *Wawasan*, h. 382.

(*muqârin*), menurutnya, mengambil bentuk bundar dan melingkar, karena pembahasannya "membentuk tataran horizontal yang lebih luas". Mengapa disebut "horizontal" dan "melingkar"? Disebut "horizontal" karena, menurutnya, tujuannya adalah memberikan informasi yang sebanyak mungkin yang memungkinkan para pembaca untuk menyimpulkan sendiri. Disebut "melingkar" karena apa yang dikomparasikan berada pada tataran yang sama, tidak kelebihan satu dari yang lain.[81] Berbeda dengan metode-metode ini, pada metode tematik (*mawdhû'î*), alur bahasan bertolak dari tema, kemudian dibahas secara mendalam dan tuntas sehingga menghasilkan suatu kesimpulan yang bisa dipegang. Pola bahasan ini digambarkan dengan segitiga tegak lurus, di mana bagian atasnya luas, lalu meruncing ke bawah.[82]

**Skema:**

Alur Uraian Metode-metode Tafsir

| No. | Metode | Figur | Figur |
|---|---|---|---|
| 1. | Global | | |
| 2. | Analitis | | |
| 3. | Komparatif | | |
| 4. | Tematik | | |

Ketiga, corak penafsiran. Corak penafsiran didefinisikan sebagai "tujuan instruksional dari suatu penafsiran". Itu artinya, apa pun bentuk dan metode tafsir yang diterapkan, semuanya

[81] Baidan, *Wawasan,* h. 383. Tentang metode tafsir komparatif (muqârin), lihat lebih lanjut Baidan, *Metode Penafsiran al-Qur`an*: *Kajian Kritis terhadap Ayat-ayat Yang Beredaksi Mirip* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011).

[82] Baidan, *Wawasan,* h. 383.

berujung pada corak penafsiran. Dalam bahasa Arab, corak diungkapkan beragam: *laun, ittijâh, nâẖiyah*, dan *madrasah*.[83] Corak penfasiran adalah "suatu warna, arah, atau kecenderungan pemikiran atau ide tertentu yang mendominasi sebuah karya tafsir".[84] Yang menjadi patokan untuk mengkategorikan corak penafsiran suatu karya tafsir adalah dominan atau tidaknya sebuah pemikiran atau ide. Corak penafsiran bisa merupakan *corak umum*, yaitu ketika suatu karya tafsir mengandung banyak corak (setidaknya tiga corak) dan kesemuanya tidak ada yang dominan, atau *corak khusus*, yaitu ketika salah corak menjadi dominan, atau *corak kombinasi*, yaitu ketika dua corak secara bersamaan menjadi dominan dengan porsi yang sama.[85]

[83] Baidan, *Wawasan,* h. 386-387.
[84] Baidan, *Wawasan,* h. 388.
[85] Baidan, *Wawasan,* h. 388.

# BAB III
# TREN PEMIKIRAN RASIONALIS-MONOLITIK

Tren pemikiran ini mengusung satu metodologi tafsir dari khazanah lama (*turâts*) Islam sebagai tawaran utama, sedangkan unsur-unsur lain sebagai penopang. Uniknya, meski metodologi ini diangkat dari khazanah lama Islam, cara kerja metodologinya dikembangkan oleh para pengusungnya menjadi berkarakter rasional, bahkan ada yang liberal.

## A. M. Dawan Rahardjo: al-Fâtihah (*al-Qur`an in a Nutshell*) Sebagai Paradigma Tafsir dan Tafsir Sebagai Media Kritik Sosial

### 1. Riwayat Hidup, Karir, dan Karya

Ia lahir di Desa Tempur Sari, Solo, Jawa Tengah, pada 20 April 1942.[1] Ia adalah putra dari pasangan Muhammad Zuhdi Rahardjo dan Muthmainnah. Ia lahir dari keluarga dan lingkungan yang agamis dan berpendidikan. Ayahnya adalah seorang ahli tafsir al-Qur`an dan dia adalah orang pertama yang menanamkan kecintaan Dawam terhadap al-Qur`an, meskipun, menurut pengakuannya sendiri, minatnya untuk mempelajari al-Qur`an dimulai pada 1980-an, ketika usianya menginjak empat puluh tahun, ketika ia menjadi direktur LP3ES.

[1] Menurut sumber lain, ia lahir di Desa Belawarti.

Pendidikan awal diperolehnya di Bustanul Athfal (TK) Muhammadiyah di Kauman. Setelah itu, ia melanjutkan pendidikan di Sekolah Rakyat (SR) Loji Wetan di pagi hari dan Madrasah Ibtida`iyah Muhammadiyah di Masjid Besar Solo di sore hari. Selanjutnya, ia meneruskan pendidikan tingkat tsanawiyah di Madrasah Diniyah al-Islam, Solo, meskipun, menurut pengakuannya, terputus di tengah jalan di kelas dua. Pendidikan dilanjutkan di Sekolah Menengah Pertama (SMP) 1 Solo, sebuah sekolah elit di daerah ini ketika itu. Pengenalannya tentang ilmu agama Islam sebenarnya dimulai sejak pendidikan tingkat awal. Namun, perhatiannya terhadap tafsir dimulai di sini. Di masa ini, ia mulai membaca karya tentang tafsir, seperti *Kandungan al-Fatihah* karya Bahrum Rangkuti. Setelah minatnya muncul dalam kajian tentang al-Qur`an, ia berkenalan dengan *Tafsir al-Azhar* karya Hamka, *Qur`an Suci* karya Mohammad Ali yang diterjemahkan dari *The Holy Qur`an* oleh Kol. Moh. Bachrun, tafsir Mahmud Yunus.[2]

Pendidikan Sekolah Menengah Atas (SMA) diperolehnya di SMA Manahan. Setelah itu, ia mengenyam pendidikan melalui program *America Field Service* (AFS) di Boisie, Idaho, Amerika Serikat. Di sana, ia belajar di *Borah High School* selama satu tahun. Selama di sana, ia mengenal keragaman agama, bahkan ikut dalam ritual agama lain. Ia belajar tentang agama Kristen. Bahkan, pada setiap hari Minggu, ia ikut pergi ke gereja dan ikut dalam kumpulan penyanyi gereja dan kumpulan *Sunday Morning Class* yang mengajarkan Bibel di *First Presbytarian Church*.[3] Ia memperoleh pendidikan di Fakultas Ekonomi Universitas Gajah Mada Yogyakarta pada 1969. Ia memperoleh gelar doktor kehormatan (*honoris*

[2] M. Dawam Rahardjo, *Paradigma al-Qur`an*: *Metodologi Tafsir dan Kritik Sosial* (Jakarta: PSPA, 2005), h. 1-2; Rino Riyaldi dan Muhd. Najib Abd Kadir, "Pemikiran Dawam Rahardjo dalam Penafsiran Ayat-ayat al-Qur`an", paper disampaikan pada 2$^{nd}$ *International Research Management & Innovation Conference* (IRMIC 2015), Langkawi, 26-27 Agustus 2015, h. 4.

[3] Riyaldi dan Abd Kadir, "Pemikiran Dawam Rahardjo…", h. 5.

*causa*) di bidang ekonomi Islam dari UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan menjadi guru besar di bidang ekonomi pembangunan di Universitas Muhammadiyah Malang.[4] Pada 2013, ia mendapatkan penghargaan sebagai pejuang hak asasi manusia dari Yayasan Yap Thiam Hien.[5]

Setelah menyelesaikan pendidikan S1, ia bekerja pada departemen kredit di Bank of America pada 1969-1971. Kemudian, sejak 1971, ia bergabung dengan Lembaga Penelitian, Pendidikan, dan Penerangan Ekonomi dan Sosial (LP3ES), Jakarta dengan jabatan terakhir sebagai direktur (1980-1986).[6] Ia pernah menjabat sebagai Ketua Yayasan Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF), pemimpin umum majalah *Prisma*, Ketua II Dewan Pakar pada Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI), Direktur Utama Pengembangan Agribisnis, Pemimpin Redaksi Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ulumul Qur`an, menjadi dosen di Lembaga Pendidikan Pengembangan Manajemen (LPPM) Jakarta, dan Presiden Direktur *The International Institute of Islamic Thought Indonesia* (IIIT-Indonesia).[7]

Sebagaimana dikemukakan, pengenalan Dawam dengan tafsir al-Qur`an dimulai sejak ia menjadi direktur LP3ES. Ia kemudian mendalami metodologi tafsir al-Qur`an dari literatur-literatur yang umumnya bukan dari sumber berbahasa langsung, kecuali terjemah, seperti *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur`an/ Tafsir* karya M. Hasbi Ash-Shiddieqiy, *Sejarah Tafsir al-Qur`an* karya Ah̲mad al-Syirbâshî, *Modern Moslem Koran Interpretation* karya J. M. S. Baljon, dan *The Qur`an and Its Exegetes* (sic, *Its Exegesis*) karya Helmut Gort (sic, Gatje).[8]

---

[4] Dawam, *Paradigma al-Qur`an*, h. 214 ("biografi singkat penulis").

[5] Lihat http://yapthiamhien.org/index.php?find=news_detail&id=197 (28 September 2015).

[6] M. Dawam Rahardjo, *Perspektif Deklarasi Makkah Menuju Ekonomi Islam* (Bandung: Mizan, 1993), halaman depan ("tentang pengarang").

[7] Dawam, *Paradigma al-Qur`an,* h. 214.

[8] Dawam, *Paradigma al-Qur`an,* h. 23.

Dawam juga menuturkan bahwa ia juga melakukan wawancara dan mengikuti pengajian beberapa ulama tentang metodologi tafsir. Ia tertarik dengan pengajian K.H. Abbas Dasuki, seorang tokoh al-Islam di Solo yang pernah menimba ilmu di Makkah selama 19 tahun (1935-1953). Pengajiannya menggunakan karya Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl al-Qur`ân*, namun sang kiyai tidak menerangkan tafsir secara runtut surah persurah, melainkan hanya mencomot ayat-ayat tertentu, kemudian ditafsirkan dengan mengacu kepada sejarah hidup Nabi Muhammad sebagai dasar pemahaman. Dawam menyambut baik metode tafsir yang menghubungkan teks ke konteks seperti ini, karena dengan begitu, penafsiran yang akan lebih luas, karena dimungkinkannya penafsiran analogis. Inilah salah satu di antara metode-metode yang ditawarkannya dalam menafsirkan al-Qur`an.[9]

Dawam telah menghasilkan beberapa karya, antara lain adalah *Esei-esei Ekonomi dan Politik* (1983), *Transformasi Pertanian, Industrialisasi, dan Kesempatan Kerja* (1985), "Bumi Manusia dalam al-Qur`an", dalam *Insan Kamil*: *Konsepsi Manusia menurut Islam* (1985), *Etika Bisnis dan Manajemen, Kapitalisme Dulu dan Sekarang* (ed., 1986), *Perspektif Deklarasi Makkah Menuju Ekonomi Islam* (1987), *Intelegensi, Intelektual, dan Perilaku Politik Bangsa: Risalah Cendekiawan Muslim* (1992), *Ensiklopedi al-Qur`an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* (1996), dan *Masyarakat Madani: Agama Kelas Menengah dan Perubahan Sosial* (1999).

### 2. Al-Fâti<u>h</u>ah (*al-Qur`an in a Nutshell*) Sebagai Paradigma Tafsir

Dalam karyanya, *Ensiklopedi al-Qur`an*, Dawam menulis asumsinya, "…kita bisa menyusun metodologi tafsir al-Qur`an berdasarkan keterangan-keterangan dari al-Qur`an sendiri".[10]

[9] Dawam, *Paradigma al-Qur`an,* h. 24-32.

[10] Dawam, *Ensiklopedi al-Qur`an*: *Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 2002), h. xix.

Dengan asumsi ini, ia mencoba menggali keterangan tentang al-Fâtihah sebagai Induk Kitab (*umm al-Kitâb*) dan Induk al-Qur`an (*umm al-Qur`ân*), lalu dijadikannya sebagai paradigma tafsir. Jika al-Qur`an adalah sebuah ensiklopedi yang memuat berbagai persoalan, maka Surah al-Fâtihah, menurutnya, adalah "al-Qur`an *in a nutshell*".[11] Ungkapan ini adalah idiomatik. Kata "*nutshell*" bermakna inti kandungan. Semula istilah ini semula bermakna "kulit kacang", [12] tapi bermakna juga "secara ringkas".[13] Jadi, al-Fâti<u>h</u>ah sebagai al-Qur`an *in a nutshell* bermakna bahwa al-Fâti<u>h</u>ah merupakan inti (ringkas dan padat) dari kandungan al-Qur`an. Untuk mengajukan tawaran tentang al-Fâtihah sebagai paradigma tafsir, Dawam bertolak dari status sûrah ini sebagai sûrah yang meski hanya memuat tujuh ayat, memiliki kandungan yang padat, yang disebut dalam QS. al-Hijr: 87 sebagai "tujuh (ayat) yang diulang-ulang" dan sebagai "al-Qur`an yang agung".

Bertolak dari sini, ia mengajukan hipotesis: (1) tujuh ayat dalam al-Fâti<u>h</u>ah dijelaskan secara berulang-ulang dalam seluruh isi al-Qur`an; (2) Intisari seluruh kandungan al-Qur`an sebenarnya termuat dalam Sûrah al-Fâti<u>h</u>ah; (3) Isi al-Qur`an seluruhnya menjelaskan tujuh ayat dalam al-Fâti<u>h</u>ah; (4) Tujuh ayat dalam al-Fâtihah membagi habis kandungan al-Qur`an, atau seluruh kandungan al-Qur`an dapat dibagi habis oleh tujuh ayat al-Fâti<u>h</u>ah, sehingga (5) al-Fâti<u>h</u>ah disebut sebagai al-Qur`an yang agung, karena al-Fâtihah adalah al-Qur`an *in a nutshell*, atau al-Qur`an dalam esensi.[14]

Untuk membuktikan kebenaran hipotesis tersebut, ia memang menyadarinya bukan hal yang mudah. Akan tetapi, langkah-langkah metodologis yang ia tawarkan bisa kita rekonstruksi sebagai berikut.

---

[11] Dawam, *Paradigma al-Qur`an,* h. 60; Dawam, *Ensiklopedi al-Qur`an*, h. 22.

[12] ohn M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia* (Jakarta: Gramedia, 1996), h. 399.

[13] Neufelfdt (ed.), *Webster's*, h. 932.

[14] Dawam, *Paradigma al-Qur`an,* h. 61; Dawam, *Ensiklopedi al-Qur`an,* h. 23.

Pertama, menelusuri istilah-istilah kunci dalam Sûrah al-Fâtihah yang juga digunakan dalam ayat-ayat lain dalam al-Qur`an. Istilah-istilah kunci tersebut adalah: *hamdalah, rabb, 'âlamîn, rahmân, rahîm, mâlik, yawm, al-dîn, 'ibâdah, isti'ânah, shirâth, mustaqîm,* dan seterusnya. Penelusuran seperti, sebagaimana yang telah dilakukannya dalam menulis *Ensiklopedi al-Qur`an*, pada prinsipnya sama dengan kerja metode tafsîr dalam telaah kosa-kasa al-Qur`an (*tafsîr mawdhû'î li mushthalah Qur`ânî*). Penelusuran tidak hanya dengan istilah-kunci yang serupa, melainkan semua sinonimnya, seperti shirâth memiliki kaitan makna dengan *sabîl* dan *tharîq*.[15] Dengan menelaah penggunaan istilah-kunci dalam al-Fâtihah yang digunakan dalam ayat-ayat lain dalam al-Qur`an dan dengan menelusuri istilah-istilah sinonimnya, Dawam menginginkan agar diperoleh apa yang disebutnya "struktur makna" dan "dimensi-dimensi evolusionis".[16] Sebagaimana dicontohkannya dalam penelusuran kata *rabb*, penelusuran istilah-kunci dilakukan terhadap penggunaannya di surah-surah al-Qur`an dan perkembangan maknanya. Dengan cara itu, diketahui bahwa kata *rabb* mengalami perkembangan dan penekanan makna di surah-surah awal hingga surah-surah yang turun belakangan: Tuhan Pencipta; yang memelihara dan dimuliakan; yang mendidik dan mengajarkan ilmu kepada manusia, hingga Tuhan Yang Mahatinggi, yang menciptakan, menyempurnakan, memberi ukuran dan memberi petunjuk.[17] Di samping, penelusuran makna dengan cara seperti itu, keterangan dari literatur-literatur tafsir juga diperlukan. Tafsir Sûrah al-Fâtihah telah ditulis, misalnya, oleh Mawlânâ Abû al-Kalâm

---

[15] Setiap istilah dari istilah-istilah ini sebenarnya memiliki makna-makna spesifik yang tidak dikandung oleh istilah lain. Oleh karena itu, dalam tafsir, biasanya dianut pandangan "tidak ada sinonimitas" (*'adam al-tarâduf*), karena setiap istilah memiliki makna akar kata tersendiri, kemudian berkembangan, dan memiliki makna khususnya ketika digunakan dalam konteks kalimat tertentu.

[16] Dawam, *Paradigma al-Qur`an,* h. 62; Dawam, *Ensiklopedi al-Qur`an,* h. 23.

[17] Dawam, *Paradigma al-Qur`an,* h. 58; Dawam, *Ensiklopedi al-Qur`an,* h. 29.

Azad, Muhammad Rasyîd Ridhâ, Hasan al-Bannâ, Sayyid Quthb, bahkan oleh penulis Indonesia, seperti Bey Arifin dalam *Samudra al-Fatihah* dan Bahrum Rangkuti dalam *Kandungan Alfatihah*. Karya-karya tafsir lain juga bisa dijadikan sebagai referensi, seperti tafsir al-Mawdudi dan tafsir Hamka.[18]

Mengapa ayat-ayat lain ditelesuri dari segi pengulangan istilah-istilah kunci? Dari segi substansi, memang Sûrah al-Fâtihah merupakan esensi al-Qur`an. Al-Fâtihah, sebagaimana tercermin dari namanya, adalah pembuka, sedangkan surah-surah lain layaknya adalah batang tubuh. Di samping itu, secara metodologis, Dawam menganggap ayat-ayat dalam Sûrah al-Fâtihah sebagai ayat-ayat yang *muhkam*, sedangkan ayat-ayat di surah-surah lain adalah *mutasyâbih*. Dawam mengatakan,

Unsur metodis yang dimaksud di atas adalah melihat seluruh isi al-Qur`an dengan al-Fâtihah—yang di sini berfungsi sebagai alat pembuka atau kunci memahami ayat-ayat dalam batang tubuh al-Qur`an. Al-Fâtihah sendiri sangat dipahami, namun sebenarnya, istilah-istilahnya secara mikro mengandung makna yang dalam, atau mengandung suatu substansi makna. Sebagai keseluruhan yang mudah dipahami, maka al-Fâtihah adalah ayat-ayat yang *muhkamât*. Berhadapan dengan al-Fâtihah yang *muhkamât*, batang tubuh al-Qur`an berkedudukan sebagai ayat-ayat yang *mutasyâbihât*, yaitu ayat-ayat yang "menyerupai" yang di sini berfungsi menjelaskan ayat-ayat yang *muhkamât*.[19]

Jadi, menurut Dawam, Sûrah al-Fâtihah disebut sebagai *muhkam*, karena ayat-ayatnya mudah dipahami. Ia tidak menjelaskan lebih lanjut mengapa sûrah-sûrah lain disebut sebagai *mutasyâbih*, apakah sûrah-sûrah itu tidak mudah dipahami. Dawam lebih banyak menjelaskan mengapa al-Fâtihah disebut *muhkam*. Tampaknya, Dawam beranalogi sebagai berikut: al-Fâtihah disebut sebagai *umm al-kitâb* (induk kitab), sedangkan

[18] Dawam, *Paradigma al-Qur`an,* h. 62; Dawam, *Ensiklopedi al-Qur`an,* h. 24.
[19] Dawam, *Paradigma al-Qur`an,* h. 63; Dawam, *Ensiklopedi al-Qur`an,* h. 24.

dalam QS. Âl ‘Imrân: 7 dan dalam sebuah hadits riwayat al-Tirmidzî, maka bisa ditarik kesimpulan bahwa al-Fâtiẖah adalah *muẖkam*.[20]

Yang ia maksud dengan “al-Fâtiẖah sebagai paradigma” adalah fungsi surah ini sebagai “asas, kacamata, kaca pembesar, atau mikroskop”, atau sebagai “landasan”, “sumber mata air”, “*umm al-Qur`ân*” (induk al-Qur`an), “*umm al-Kitâb*” (induk Kitab), “*al-Sab‘ al-Matsânî*” (tujuh yang diulang-ulang), dan “*al-Qur`ân al-‘Azhîm*” (al-Qur`an yang Agung) untuk menyoroti ayat-ayat lain.[21]

Dalam menghadapi ayat-ayat *mutasyâbihât*, Dawam menempuh cara dengan mengkonfrontasikannya dengan ayat yang *muẖkam*, yaitu ayat-ayat dalam al-Fâtiẖah. Konfrontasi yang dimaksudkannya bukanlah mendapatkan pemahaman dengan saling “mengisi” antara kedua macam ayat itu, melainkan dari satu arah, yaitu mengetahui makna ayat dalam setiap sûrah dari perspektif al-Fâtiẖah, bukan sebaliknya, di mana ayat-ayat lain menjadi perspektif untuk melihat ayat-ayat dalam al-Fâtiẖah, sehingga metode yang ditawarkan adalah persis sebagaimana diterapkan oleh para mufassir, yaitu “merujukkan pemahaman ayat yang *mutasyâbih* kepada ayat yang *muẖkam*” (*radd al-mutasyâbih ilâ al-muẖkam*).[22]

Kedua,menafsirkan ayat atau sûrah (terutama yang pendek) selain al-Fâtiẖah yang otomatis merupakan ayat atau sûrah *mutasyâbihât* yang diinginkan dilihat kesesuaian kandungannya dengan isi al-Fâtiẖah. Dawam tidak menentukan secara khusus

---

[20] Dawam, *Paradigma al-Qur`an,* h. 63; Dawam, *Ensiklopedi al-Qur`an,* h. 24.

[21] Dawam, *Paradigma al-Qur`an,* h. 63; Dawam, *Ensiklopedi al-Qur`an,* h. 24.

[22] Dalam *al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, al-Suyûthî menyebutkan salah satu definisi *muẖkam*, yaitu “ayat yang bisa berdiri sendiri” (*mastaqalla bi nafsih*) dalam pengertian bahwa ayat tersebut berstatus jelas maknanya sehingga tidak mesti (sekalipun hal ini juga dianjurkan untuk memperjelas makna) memerlukan ayat-ayat lain untuk menjelaskannya. Sebaliknya, *mutasyâbih* didefinisikan sebagai “ayat yang tidak bisa berdiri sendiri, kecuali dengan dikembalikan pemahamannya dengan merujuk ke ayat lain” (*mâ lam yastaqilla bi nafsih illâ bi raddih ilâ ghayrih*). Al-Suyûthî, *al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qur`ân* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), Vol. I, h. 2. Dari definisi itu, jelas bahwa ayat *mutasyâbih* harus dipahami dalam kerangka ayat *muẖkam*.

mekanisme penafsiran. Namun, dari penafsirannya terhadap Sûrah al-Lahab atau al-Masadd, tampak ia, sebagaimana lazimnya penafsiran, tidak mengabaikan latar belakang turunnya sûrah tersebut, baik berdasarkan sejarah maupun khususnya hadîts *asbâb al-nuzûl*. Ketika menafsirkan sûrah ini, Dawam sebenarnya menerapkan pendekatan semiotik, yaitu penafsiran yang menekankan pemaknaan yang lebih mendalam di balik penggunaan simbol-simbol,[23] ketika ia menyatakan bahwa sûrah tersebut sebenarnya tidak menggambarkan celaan terhadap Abû Lahab sebagai sosok pribadi, melainkan menggambarkannya sebagai orang yang menentang kebenaran. Julukan "bapak api yang menyala" dan ungkapan "dua tangan Abû Lahab akan binasa" adalah ungkapan yang melukiskan sia-sianya segala usaha Abû Lahab. Penting juga untuk dicatat di sini bahwa pembacaan semiotik yang diterapkannya berkaitan erat dengan identifikasinya bahwa sûrah ini adalah *mutasyâbihât*. Sifat *mutasyâbihât* sûrah ini tampak karena sûrah ini dari esensinya tidak secara jelas menunjuk Abû Lahab sebagai sosok pribadi yang dicela, melainkan bersifat umum yang bisa berlaku pada siapa saja, di tempat mana pun, dan waktu kapan saja. Sekarang, dan sepanjang zaman, tegasnya, kita menjumpai orang semacam Abû Lahab dan istrinya.[24]

Ketiga, menarik intisari kandungan ayat atau sûrah yang ditafsirkan tersebut dari aspek kandungan apa dalam sûrah tersebut yang sejalan dengan salah satu atau beberapa bagian dari kandungan al-Fâtihah. Dari penafsirannya terhadap Sûrah al-Lahab, Dawam mengambil intisari bahwa sûrah ini mengilustrasikan

---

[23] Tentang semiotika, lihat T. K. Seung, *Semiotics and Thematics in Hermeneutics* (New York: Columbia University Press, 1982); Arthur Asa Berger, *Pengantar Semiotika*: *Tanda-tanda dalam Kebudayaan Kontemporer*, terj. M. Dwi Marianto (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2010); Roland Barthes, *Elemen-elemen Semiologi*: *Sistem Tanda Bahasa, Hermeneutika, dan Strukturalisme*, terj. M. Ardiansyah (Yogyakarta: Ircisod, 2012). Lihat juga Yasraf Amir Piliang, *Bayang-bayang Tuhan*: *Agama dan Imajinasi* (Bandung: Mizan, 2011), h. 157-173.

[24] Dawam, *Paradigma al-Qur`an,* h. 65; Dawam, *Ensiklopedi al-Qur`an,* h. 26.

tentang golongan yang dimurka oleh Allah karena sikap dan perbuatan yang menentang kebenaran, yang dalam al-Fâtihah disebut dengan istilah kunci "*maghdhûb*".[25]

Keempat, melacak istilah kunci tersebut dari segi substansinya ke ayat-ayat lain. Misalnya, dalam Sûrah al-Mâ'ûn, orang yang dimurkai tersebut adalah orang yang berlaku kasar terhadap anak yatim, orang yang tidak menganjurkan pemberian makan kepada orang yang miskin, orang yang alpa dari tujuan shalat mereka, dan orang yang memamerkan perbuatan yang dianggap baik, tetapi tidak melakukan perbuatan cinta kasih. Menurut Dawam, dalam sûrah-sûrah pendek yang turun selama periode Makkiyyah, sangat mudah ditemukan penjabaran langsung dari kandungan al-Fâtihah. Misalnya, Sûrah al-Ikhlâsh secara keseluruhan menjelaskan QS. al-Fâtihah: 1-2. Sûrah al-Kâfirûn secara eksklusif menjelaskan QS. al-Fâtihah: 5. Sûrah-sûrah pendek seperti itu, menurutnya, lebih mudah untuk diidentifikasi dari segi penjabarannya terhadap kandungan al-Fâtihah. Sûrah-sûrah panjang yang berisi pokok-pokok masalah yang beragam, menurutnya, bisa ditelusuri dari segi keselarasannya dengan kandungan al-Fâtihah dengan cara: (1) menilai sûrah demi sûrah, yang mekanismenya belum dijelaskan oleh Dawam;[26] atau (2) melalui pengelompokan sûrah;[27] atau (3) melalui kelompok kalimat,[28] atau

---

[25] Dawam, *Paradigma al-Qur`an,* h. 65-66; Dawam, *Ensiklopedi al-Qur`an,* h. 26.

[26] Dalam menilai ide sentral dalam suatu sûrah, meskipun panjang, biasanya para ulama yang menerapkan *al-tafsîr al-mawdhû'î fî al-sûrah* (tafsir tematik yang berpusat pada suatu sûrah) menempuh beberapa cara, antara lain, dari penamaan sûrah dan tema-tema turunan yang muncul di setiap kelompok ayat. Oleh karena itu, bisa jadi, cara pertama ini, menurut Dawam, dijelaskan dengan cara kedua, yaitu pengelompokan sûrah.

[27] Mungkin maksudnya adalah membagi sûrah ke dalam kelompok-kelompok ayat (*maqâthi' al-sûrah*) yang umumnya dikenal dalam cara kerja *al-tafsîr al-mawdhû'î fî al-sûrah* (tafsir tematik yang berpusat pada suatu sûrah), di mana tujuan adalah mencari kesatuan topical dalam suatu sûrah, dengan mencari ide sentralnya dan mengaitkan antarkelompok ayat dari segi kesinambungan pembicaraan tentang suatu topik. Lihat kembali bahasan tentang hal pada bahasan terdahulu tentang metode tematik yang diterapkan oleh M. Quraish Shihab dalam karyanya, *al-Mishbah*.

[28] Kelompok kalimat tidak identik dengan keompok ayat, karena dalam satu

(4) melalui bagian keterangannya. Sebagai contoh, menurutnya, firman Allah, "Mereka itulah yang berada di jalan yang benar (mendapat petunjuk) dari Tuhan mereka, dan mereka itulah orang-orang beruntung" (QS. al-Baqarah: 5) adalah penjelasan lebih lanjut tentang "*al-shirâth al-mustaqîm*" yang disebut dalam QS. al-Fâti<u>h</u>ah: 6, dan menjelaskan golongan yang mendapat nikmat yang disebut dalam QS. al-Fâti<u>h</u>ah: 7 yang kualifikasinya diterangkan sebagai orang-orang yang bertakwa dalam QS. al-Baqarah: 3-4.[29]

Al-Fâti<u>h</u>ah diumpamakan oleh Dawam sebagai mikroskop yang digunakan untuk meneliti ayat-ayat lain, karena sûrah ini berisi rangkuman ajaran al-Qur`an secara sederhana dan utuh, sehingga ayat-ayatnya *mu<u>h</u>kamât* yang bisa dijadikan sebagai barometer yang bisa dirujuk oleh ayat-ayat lain. Dawam mengungkapkan filosofi tentang al-Fâti<u>h</u>ah yang berimplikasi pada penelusuran ke ayat-ayat lain tersebut,

> Islam, seperti dicerminkan dalam seluruh al-Qur`an, adalah suatu gagasan yang utuh. Tetapi, keutuhan itu harus dijelaskan secara sederhana. Al-Fâti<u>h</u>ah itulah yang mencerminkan gagasan sederhana tentang keutuhan itu. Al-Fâti<u>h</u>ah mengingkat untaian ayat-ayat menjadi satu gagasan terpadu. Dengan al-Fâti<u>h</u>ah sebagai kunci, kita membuka keterangan yang termuat dalam al-Qur`an. Dengan al-Fâti<u>h</u>ah yang *mu<u>h</u>kamât*, ayat-ayat *mutasyâbihât* menjadi jelas. Itulah sebabnya, dalam menafsirkan suatu ayat, kita berusaha mencari dan menemukan pokok gagasan, dengan al-Fâti<u>h</u>ah sebagai kriteria atau mikroskopnya. Dengan cara itu, penyimpangan tafsiran dari gagasan pokok, sejauh mungkin dapat dihindari.[30]

---

ayat, mungkin ada beberapa kalimat, atau sebaliknya, hanya penggalan kalimat yang terhubung dengan kalimat sebelum atau sesudah suatu ayat. Oleh karena itu, mungkin yang dimaksud oleh Dawam adalah benar-benar kelompok kalimat dalam ayat, karena pengelompokan ayat disebut sebagai "pengelompokan sûrah".

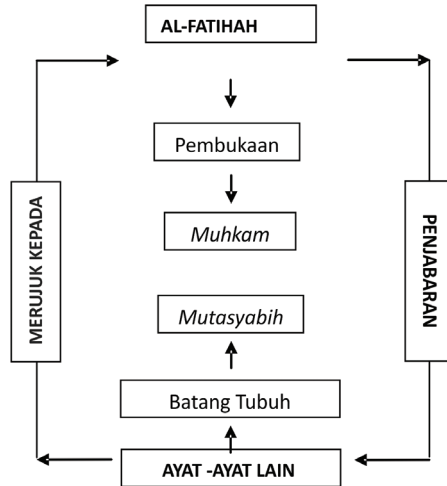
[29] Dawam, *Paradigma al-Qur`an,* h. 67-68; Dawam, *Ensiklopedi al-Qur`an*, h. 27-28.

[30] Dawam, *Paradigma al-Qur`an,* h. 68; Dawam, *Ensiklopedi al-Qur`an,* h. 28.

Kelima, menafsirkan istilah kunci yang telah ditelusuri dalam ayat-ayat lain tersebut dengan penafsiran yang lebih mendalam dan dengan menerapkan pendekatan yang komprehensif. Hal itu disebabkan karena kandungan makna setiap istilah kunci dalam al-Fâti<u>h</u>ah cakupannya luas, karena posisi surah ini sebagai Induk Kitab (*umm al-Kitâb*), sehingga perlu dijelaskan dan dijabarkan secara luas melalui ayat-ayat lain. Sebagai contoh, istilah kunci "*maghdhûb*" (orang yang dimurkai) bisa dijelaskan dengan sejarah tentang bagaimana Yahudi terkena murka Tuhan. Namun, Dawam segera menarik pesan moral di balik sejarah itu. Menurutnya, keterangan bahwa Yahudi terkena murka Tuhan itu hanya ilustrasi belaka, karena yang dituju sesungguhnya adalah pola perbuatan itu yang menyebabkan murka Tuhan yang bisa menimpa siapa saja. Begitu juga, istilah *rabb al-'âlamîn* bisa ditelusuri perkembangan evolusionis maknanya di berbagai ayat al-Qur`an. Konsep al-Qur`an tentang *rabb* sebagai Zat yang mencipta, memelihara, mengatur, dan menyempurnakan alam semesta bisa dipahami dari ayat-ayat lain, misalnya, tentang hukum gravitasi bumi (QS. al-Mursalât: 25), ukuran-ukuran dalam ciptaan Allah (QS. al-Qamar: 49). Konsep ini mengharuskan ada penafsiran yang melibatkan biologi, geologi, dan sebagainya. Contoh lain yang dikemukakan adalah istilah kunci *ra<u>h</u>îm*, menurutnya, menunjukkan pola tindakan manusia, dalam pengertian bahwa kasih-sayang Allah diberikan-Nya sesuai dengan perbuatan manusia. Misalnya, orang yang bertobat dari kesalahannya akan mendapat kasih-sayang dari Tuhan (QS. al-Baqarah: 160, Âl 'Imrân: 128). Kata ini dalam beberapa ayat al-Qur`an digunakan bergandengan dengan kata lain, seperti *ghafûr ra<u>h</u>îm* (Pemberi maaf dan bersifat kasih) dan *tawwâb ra<u>h</u>îm* (berulang-ulang kemurahan-Nya). Menurut Dawam, penggunaan ungkapan seperti ini bisa diteliti dari perspektif sosiologi atau psikologi sosial.[31]

---

[31] Dawam, *Paradigma al-Qur`an,* h. 70-71; Dawam, *Ensiklopedi al-Qur`an,* h. 28-

Skema:
Al-Fâti<u>h</u>ah Sebagai Paradigma Tafsir

**3. Tafsir Tematik tentang Isu-isu Sosial dengan Analisis Konsep-konsep Kunci**

**a. Tafsir Tematik dengan Analisis Konsep Kunci**

Al-Qur`an adalah sebuah ensiklopedi, demikian menurut Dawam.[32] Sebagai ensiklopedi, al-Qur`an memuat banyak persoalan. Untuk kemudahan mengakses ajaran al-Qur`an, jawaban al-Qur`an terhadap permasalahan dihidangkan dalam bentuk tematik, seperti tentang perempuan, hak asasi manusia, atau tentang mengasuh anak, yang disajikan dengan: pertama, menghimpun ayat-ayat al-Qur`an yang relevan, semuanya atau sebagiannya, atau, kedua, menelusuri konsep-konsep kunci, sebagaimana yang dilakukan oleh Dawam dalam karyanya, *Ensiklopedi al-Qur`an*.

29. Lihat juga penafsiran *ra<u>h</u>mân* dan *ra<u>h</u>îm* dalam Dawam, *Ensiklopedi al-Qur`an*, h. 220-226.

[32] Dawam, *Paradigma al-Qur`an,* h. 55.

Berbeda dengan pemahaman yang berkembang di kalangan para pengkaji Timur Tengah tentang tafsir tematik yang menyatakan bahwa metode ini muncul dari cikal bakal tafsir ayat dengan ayat, atau tafsir tematik yang pernah diterapkan oleh Nabi Muhammad sendiri, Dawam berpendapat bahwa metode tafsir ini muncul karena dipengaruhi oleh konsep ilmu sosial dan teori modernisasi. Dawam mencoba menganalisis karya 'Abbâs Mahmûd al-'Aqqâd, *al-Insân fî al-Qur`ân* dan *al-Mar`ah fî al-Qur`ân*. Dalam ilmu sosial dan budaya, yang dipengaruhi oleh paham humanism universal, tegasnya, muncul pertanyaan tentang manusia konkret, sebagaimana tercermin oleh perilakunya. Dalam ilmu sosial, persoalan tersebut dijawab dengan mencari keterangan-keterangan empiris. Keterangan empiris tersebut akhirnya menimbulkan pertanyaan yang radikal dan fundamental: apakah hakikat manusia itu? Pertanyaan ini biasanya dijawab dalam filsafat. Akan tetapi, para teolog Islam modern mencoba menjawabnya. Al-'Aqqâd sendiri dalam karya pertama menjawab pertanyaan ini dengan menggali jawaban dari al-Qur`an. Menurut Dawam yang memang sarjana ilmu-ilmu sosial, jawaban yang diberikan oleh al-'Aqqâd tersebut melalui al-Qur`an sebenarnya merupakan konsep yang muncul dalam ilmu sosial, cuma kebetulan istilahnya ditemukan dalam al-Qur`an.[33]

Sebenarnya, tafsir tematik, sebagaimana diuraikan oleh Ziyâd Khalîl Muhammad al-Daghâmîn, memiliki dua pola, yaitu: "dari realitas ke teks" (*min al-wâqi' ilâ al-nash*), yaitu bertolak dari persoalan aktual yang muncul di masyarakat, kemudian dicarikan jawabannya dalam al-Qur`an, dan "dari teks ke realitas" (*min al-nash ilâ al-wâqi'*), yaitu bertolak dari kajian terhadap konsep al-Qur`an, kemudian memproyeksikannya sebagai solusi yang mungkin ditemukan di dunia empiris.[34] Tampaknya, Dawam

[33] Dawam, *Paradigma al-Qur`an,* h. 37.

[34] Lihat Ziyâd Khalîl Muhammad al-Daghâmîn, *Manhajiyyat al-Bahts fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î li al-Qur`ân al-Karîm* (Amman, Jordan: Dâr al-Basyîr, 1995), h. 30.

melihat tafsir tematik dengan model pertama, dan ia cenderung melihat kajian tematik hanya menjadi "pembenar" bagi konsep-konsep yang sudah berkembang dalam ilmu sosial. Analisis "keterpengaruhan" itu juga tampak reduksionis, karena ia melupakan perkembangan metode itu sejak masa Nabi, baik berupa tafsir ayat dengan ayat, atau berupa tafsir tematik dengan merujuk beberapa ayat, hingga muncul ide A<u>h</u>mad al-Sayyid al-Kumî yang mencetuskan metode tersebut.[35] Dawam tidak melihat perkembangan intern di kalangan ulama tafsir yang bergelut dengan metode ini sejak awal.

Dawam mengusulkan lima alternatif metode tafsir al-Qur`an. *Pertama*, metode tafsir dengan meletakkan teks dalam konteks historisnya secara luas, tidak hanya dengan riwayat-riwayat *asbâb al-nuzûl*. Metode ini, sebagaimana diuraikan sebelumnya, mencoba memahami ayat al-Qur`an dengan meletakkan dalam konteks sejarah, khususnya yang berkaitan dengan perjalanan hidup Nabi.[36] *Kedua*, dengan memahami istilah kunci yang mengandung konsep atau makna yang mendalam, seperti *taqwâ, rabb, zakâh,* dan *ribâ* dengan melihat konteksnya dalam suatu ayat atau bagian sûrah, serta kemungkinan evolusi maknanya. *Ketiga*, berkaitan dengan metode kedua, dengan menelusuri makna istilah kunci, namun disertai dengan analisis bahasa, seperti istilah *taqwâ* dianalisis dari pembentukan katanya dari w-q-y (*wâw-qâf-yâ`*). *Keempat*, memahami gagasan pokok tertentu dalam al-Qur`an dengan menelusuri istilah-istilah kunci, seperti tentang maksud,

---

[35] Lihat 'Abd al-<u>H</u>ayy al-Farmâwî, *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î* (*Dirâsah Manhajiyyah Mawdhû'iyyah*) (Cairo: 1976), h. 43-48. Metode tematik pernah diterapkan oleh Nabi, tidak hanya dalam bentuk cikal bakalnya berupa tafsir ayat dengan ayat lain, seperti tafsir QS. al-An'âm: 82 dengan QS. Luqmân: 13, melainkan juga suatu tema dengan merujuk ke beberapa ayat, seperti ketika menjelaskan tentang minuman penghuni neraka dengan merujuk QS. Ibrâhîm: 16, Mu<u>h</u>ammad: 15, dan al-Kahf: 29. Lihat Mu<u>h</u>ammad 'Abdurra<u>h</u>mân Mu<u>h</u>ammad, *al-Tafsîr al-Nabawî: Khashâ`ishuh wa Mashâdiruh*, terj. Rosihan Anwar (Bandung: Pustaka Setia, 1999), h. 99-101, 151-152.

[36] Dawam, *Paradigma al-Qur`an,* h. 24-25.

tujuan, atau hakikat al-Qur`an melalui istilah-istilah kunci: *al-kitâb, al-furqân, al-hudâ, al-maw'izhah, al-ra<u>h</u>mah, al-dzikr,* dan *al-tanzîl*.[37] *Kelima*, menelusuri makna kata kunci dengan bantuan sintaksis (*isytiqâq*), yaitu kata dengan segala bentuk derivasinya, serta dengan memahami makna dalam berbagai penggunaan dalam al-Qur`an, seperti kata-kata yang berakar dari kh-s-r (*khâ`-sîn-râ`*), yaitu *khasira, yakhsaru, khusr, khasar, khusrân, khâsir* dan jamaknya, *akhsar, khassara,* dan *akhsara,* disebut sebanyak 65 kali.[38] *Keenam*, menafsirkan al-Qur`an dengan menjadi al-Fâti<u>h</u>ah sebagai paradigma penafsiran.[39]

Kecuali metode ke-1 yang merupakan metode historis dan metode ke-6 yang merupakan metode "tafsir paradigmatis", yaitu mengembalikan pemahaman tentang "ayat-ayat batang tubuh" dengan merujuk "ayat-ayat pembukaan" (al-Fâti<u>h</u>ah), metode ke-2 hingga metode ke-5 semuanya adalah identik dengan metode tafsir tematik yang pernah diusulkan oleh para ulama, sebagai "tafsir tematik terhadap istilah/ kosa kata al-Qur`an" (*al-tafsîr al-mawdhû'î li mushthala<u>h</u> Qur`ânî*). Metode ini adalah salah satu di antara bentuk-bentuk tafsir tematik yang sudah diterapkan, semisal oleh al-Râghib al-Ashfihânî dalam *Mufradât Alfâzh al-Qur`ân* (*al-Mufradât fî Gharîb al-Qur`ân*).[40] Meski metode-metode ini bisa dibedakan, namun, sebagaimana tampak dari langkah-langkah tafsir dengan al-Fâti<u>h</u>ah sebagai paradigma seperti dikemukakan, semua saling terkait dan saling menopang.

### b. Paradigma Tafsir: dari "Tafsir Sosial" Hingga "Kritik Sosial"

Sebagai seorang yang memiliki perhatian besar terhadap ilmu-ilmu sosial, khususnya sosiologi, Dawam menuangkan

---

[37] Dawam, *Paradigma al-Qur`an,* h. 27.
[38] Dawam, *Paradigma al-Qur`an,* h. 29.
[39] Dawam, *Paradigma al-Qur`an,* h. 29.
[40] Mushthafâ Muslim, *Mabâ<u>h</u>its fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î* (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1989), h. 23-27.

perspektif sosiologisnya ke dalam penafsiran al-Qur`an. Arah penafsiran Dawam mengalami pergeseran yang cukup signfikan, setidaknya dalam dua karyanya, yaitu "tafsir sosial" diaplikasikan dalam karyanya, *Ensiklopedi al-Qur`an* dan "kritik sosial" dituangkannya dalam karyanya, *Paradigma al-Qur`an*, terutama dalam tiga tema, yaitu "Cita-cita Sosial dalam al-Qur`an: Keesaan Tuhan dan Kesatuan Umat Manusia", "Refleksi Sosiologi al-Qur`an: Landasan Revolusi Sosial", dan "Islam Sebagai Ideologi Pembebasan".

Pertama, "tafsir sosial". Karyanya, *Ensiklopedi al-Qur`an*, seperti penilaian M. Quraish Shihab dan diakui sendiri oleh Dawam, adalah "pemahaman terhadap al-Qur`an" dari seorang sarjana ilmu-ilmu sosial, untuk tidak menyebutnya sebagai "tafsir al-Qur`an".[41] Pembedaan itu untuk menunjukkan bahwa tidak semua upaya memahami al-Qur`an selalu merupakan tafsir terhadap al-Qur`an. Barangkali, bagi Dawam, kedua istilah tersebut, meskipun memang substansinya berbeda, yang dipentingkannya adalah bahwa ia bisa memahami al-Qur`an dengan modal pengetahuan yang dimilikinya, yaitu bahasa Arab, ilmu tafsir, dan ilmu-ilmu sosial. Menurutnya, menafsirkan al-Qur`an bukanlah monopoli *mufassir*. Setiap orang, meski hanya melalui terjemahnya disertai dengan kerendahan hati, bisa memahami al-Qur`an dengan media yang dimilikinya. Obsesinya adalah agar setiap orang dengan berbagai tingkatan pemahaman, pendidikan, dan kemampuan intelektual melakuan komunikasi langsung dengan al-Qur`an. Dasar pemikirannya sederhana saja, yaitu bahwa al-Qur`an adalah petunjuk (*hudâ*) bagi manusia, dan manusia tidak hanya ulama, melainkan semua manusia.[42] Persyaratan-persyaratan yang begitu berat selama ini untuk menafsirkan al-Qur`an sangat disayangkannya, karena hal itu

---

[41] Dawam, *Ensiklopedi al-Qur`an*, h. xx. Penyebutan "pemahaman terhadap al-Qur`an", bukan "tafsir al-Qur`an" dikemukakan oleh M. Quraish Shihab.

[42] Dawam, *Ensiklopedi al-Qur`an*, h. 11-12.

menutup pintu akses bagi semua orang untuk memahami al-Qur`an.[43] Atas dasar inilah, dengan latar belakang pendidikan di bidang ilmu-ilmu sosial, ia mencoba memahami al-Qur`an dari perspektif keilmuan yang ditekuninya.

"Tafsir sosial" yang diterapkan oleh Dawam adalah tafsir dengan istilah-istilah kunci yang dianalisis dari perspektif ilmu-ilmu sosial, seperti sejarah, sosiologi, ekonomi, dan politik, atau dikaitkan dengan isu-isu sosial yang berkembang. Setiap istilah kunci yang ditafsirkan dikaitkan dengan teori ilmu sosial, seperti dalam istilah *ummah*, dibicarakan teori kontrak sosial, masyarakat yang mandiri, serta ide tentang universalisme dan kosmopolitanisme,[44] dalam istilah *rizq*, dibicarakan teori Ibn Khaldûn tentang kerja, hubungan *tawh̲îd* dengan demokrasi ekonomi, dan moral ekonomi al-Qur`an,[45] dan dalam istilah *amr ma'rûf* dan *nahy munkar*, dibicarakan tentang masyarakat utama.[46]

Perspektif sosiologis dalam menafsirkan al-Qur`an menggunakan data sejarah dalam memahami konsep-konsep al-Qur`an, karena fakta sejarah menyajikan informasi sosiologis yang diperlukan.[47] Untuk kepentingan melihat konsep al-Qur`an yang terkait dengan konteks sejarahnya, langkah-langkahnya adalah sebagai berikut. Pertama, karena al-Qur`an turun secara bertahap, maka perlu menyusun surah-surah al-Qur`an berdasarkan urutan kronologi turunnya (*tartîb al-nuzûl*). Upaya ini telah dilakukan oleh sejumlah intelektual, baik Muslim maupun orientalis. Di kalangan orientalis, upaya awal dilakukan oleh Theodor Nöldeke, Richard Bell, Hubert Grimme, Hatrwig, Règis Blachère, William Muir, dan Hirschfeld. Bertolak dari penomoran Flugel, William Montgomery Watt mengemukakan 13 gugus ayat yang pertama turun. Dawam tertarik dengan upaya yang menjelaskan

---

[43] Dawam, *Ensiklopedi al-Qur`an*, h. 15.
[44] Lihat Dawam, *Ensiklopedi al-Qur`an*, h. 482-506.
[45] Lihat Dawam, *Ensiklopedi al-Qur`an*, h. 574-593.
[46] Lihat Dawam, *Ensiklopedi al-Qur`an*, h. 638-643.
[47] Dawam, *Paradigma al-Qur`an*, h. 162-163.

kronologi tersebut dengan menyeleraskannya dengan perjalanan sejarah hidup Nabi. Di kalangan Muslim, upaya serupa dilakukan oleh Sayyid Quthb dalam *al-Tashwîr al-Fannî fî al-Qur`ân* yang menyusun urutan kronologis turunnya sebagian sûrah Makkiyyah dan beberapa sûrah Madaniyyah hingga Sûrah Thâhâ. Ia fokus pada bagaimana keselarasan kandungan sûrah-sûrah ini yang umumnya memuat himbauan kepada manusia di satu sisi dan penggunaan perumpamaan dalam menyampaikan pesan-pesan sûrah. Upaya serupa dengan menyejajarkan antara proses gradual turunnya al-Qur`an dengan perjalanan sejarah hidup Nabi juga dilakukan oleh K.H. Moenawar Khalil dalam karyanya, *Kelengkapan Tarikh Nabi Muhammad saw*.[48]

Pendekatan historis seperti ini, menurut Dawam, tidak pernah diterapkan secara sempurna, termasuk oleh Abû al-A'lâ al-Mawdûdî yang menganjurkan penerapan pendekatan ini. Pendekatan historis berbeda dengan penggunaan *asbâb al-nuzûl* (sebab-sebab turunnya ayat al-Qur`an), karena penerapan perangkat ini menyebabkan pesan ayat menjadi sempit, padahal al-Qur`an memuat pesan yang universal. Untuk kepentingan ini, penafsiran memerlukan data sejarah, baik yang ditulis oleh Muslim sendiri, seperti *al-Sîrah al-Nabawiyyah* karya Ibn Hisyâm, maupun yang ditulis oleh kalangan orientalis, seperti *Muhammad at Mecca* dan *Muhammad at Medina* karya William Montgomery Watt dan *The Venture of Islam* karya Marshall G. S. Hodgson.[49]

Jadi, pendekatan sosiologis-historis yang diterapkan oleh Dawan adalah meletakkan ayat yang sedang ditafsirkan tidak hanya berdasarkan konteks historis sebagaimana dalam *asbâb al-nuzûl*, melainkan konteks kesejarahan dan sosiologis umum masyarakat Arab ketika turunnya al-Qur`an, dan yang lebih penting, sesuai dengan tahap-tahap turunnya al-Qur`an yang berjalan seiring dengan sejarah kehidupan (*sîrah*) Nabi Muhammad.

[48] Dawam, *Paradigma al-Qur`an*, h. 152-156.
[49] Dawam, *Paradigma al-Qur`an*, h. 158-160.

Ketika mengaitkan dengan konteks kesejarahan dan sosiologis tersebut, Dawam menafsirkan ayat dengan menjelaskan kondisi masyarakat Arab ketika itu dan tahapan perjalanan dakwah Nabi. Misalnya, ketika menafsirkan kata "*madînah*", ia mengaitkannya dengan pembentukan kota Madinah, strategi Nabi dalam membina masyarakat, dan situasi sosial yang terjadi ketika itu, dengan selalu mengaitkan dengan ayat-ayat yang relevan untuk menjelaskan tahap-tahap dakwah Nabi dalam konteks itu.[50]

Kedua, "kritik sosial". Dengan menafsirkan al-Qur`an, Dawam tidak hanya berupaya menjelaskan kandungan ajaran Islam dilihat dari perspektif sosiologis, seperti dicontohkan, melainkan lebih jauh, ia mengarahkan penafsiran tersebut ke arah kritik sosial. Menurutnya, al-Qur`an diturunkan melakukan kritik terhadap keadaan sosial masyarakat menuju revolusi sosial. Cita-cita sosial dipahami pada isu yang mendasar dalam al-Qur`an, yaitu manusia, yang menjadi tema sentralnya, dan memang manusialah yang menjadi agen perubahan sosial. Ayat-ayat Makkiyyah, misalnya, memuat kritik terhadap kepercayaan Jahiliyyah dan kritik terhadap tingkah laku elite Makkah yang terdiri dari pemimpin politik, golongan kaya, dan pemimpin agama. Kritik sosial seperti itu, misalnya, menonjol dalam Sûrah al-Qalam, al-Masadd, al-Takwîr, al-Fajr, al-Balad, al-Layl, al-Dhuhâ, al-'Alaq, al-'Âdiyât, al-Humazah, al-Mâ'ûn, dan sûrah-sûrah yang turun kemudian yang melukiskan riwayat kaum terdahulu.[51]

Menurut Dawam, jika sosiologi al-Qur`an dipahami dengan baik, akan tampak ide al-Qur`an tentang "revolusi sosial". Dalam sejarah, tidak hanya Nabi Muhammad dan para Sahabat beliau yang melakukan revolusi sosial di masyarakat Madinah, melainkan dalam al-Qur`an sendiri, dikenal para nabi yang merupakan "penyadar", seperti Nabi Ibrâhîm, Ishâq, Ya'qûb, Lûth, dan

[50] Lihat Dawam, *Ensiklopedi al-Qur`an*, h. 340-345.
[51] Dawam, *Paradigma al-Qur`an*, h. 107.

Syu'ayb.[52] Menurutnya, kisah para Nabi dalam al-Qur`an bukan bertujuan semata untuk kepentingan naratif, melainkan memiliki pesan moral sosial yang lebih mendalam. Benang merah yang menghubungkan kisah-kisah para Nabi tersebut adalah sebagai berikut. *Pertama*, kisah-kisah dalam al-Qur`an bukan bersifat lokal dan terikat dengan waktu, melainkan merupakan bagian dari gelombang sejarah umat manusia. *Kedua*, dari kisah-kisah tersebut termuat pesan moral yang membentuk suatu struktur etik tertentu yang, menurutnya, terangkum dalam istilah "Islam". *Ketiga*, refleksi sejarah tentang ayat-ayat yang berisi kisah-kisah Nabi tersebut, dengan memerhatikan masalah-masalah khusus yang mereka hadapi, telah menimbulkan persepsi sosial yang luas.[53] Menurut Dawam, ada paralelisme (kemiripan) antara kisah perjuangan Nabi Syu'ayb yang memberantas kecurangan dalam timbangan dengan keadaan aktual yang dihadapi oleh Nabi Muhammad. Kritik sosial al-Qur`an terhadap praktik kecurang di masa Nabi Syu'ayb juga ditemukan pada masa Nabi yang tercermin dalam QS. al-Muthaffifîn: 1-3. Dengan begitu, dimensi nilai-nilai universal al-Qur`an bisa dipertahankan dengan tetap mempertahankan konteks historisnya yang spesifik.[54] Di tangan Dawam, tafsir sebenarnya menjadi media kritik sosial, baik secara historis terkait dengan masa maupun secara aktual juga terkait dengan situasi sekarang.

## B. Djohan Effendi: Sistematika al-Qur`an dan Implikasinya terhadap Penafsiran

### 1. Riwayat Hidup, Karir, dan Karya

Ia lahir di Kandangan, Kalimantan Selatan, pada 1 Oktober 1939. Pendidikan formal diperolehnya di Sekolah Rakyat (SR, 6

---

[52] Dawam, *Paradigma al-Qur`an*, h. 166-174.
[53] Dawam, *Paradigma al-Qur`an*, h. 203.
[54] Dawam, *Paradigma al-Qur`an*, h. 204.

tahun), Sekolah Arab (3 tahun), dan Pendidikan Guru Agama Negeri (PGAN) (3 tahun) di Banjarmasin. Pendidikan ia lanjutkan kemudian di Pendidikan Hakim Islam Negeri (PHIN) (3 tahun) di Yogyakarta. Semasa studi di sini, ia mempelajari filsafat, terutama polemik antara al-Ghazâlî dan Ibn Rusyd. Ia gemar mempelajari isu-isu teologis dan filosofis yang kontroversial, seperti tentang keabadian alam, takdir, dan kebebasan manusia. Kegemarannya mendalami persoalan ini sempat menyebabkannya bimbang yang hampir menggoyahkan keimanan. Dalam situasi ini, ia malah mempelajari juga tentang Ahmadiyah, antara melalui karya Muhammad Ali. Bahkan, ia sempat bertemu dengan dua orang tokoh Ahmadiyah Lahore, yaitu Muhammad Irsjad dan Ahmad Djojosugito. Ia tertarik dengan Ahmadiyah, karena model interpretasi rasional dan spiritualistik yang dikembangkan kelompok keagamaan ini.[55]

Pendidikan perguruan tinggi diperolehnya di Jurusan Tafsir Hadits pada Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan ia lulus pada 1969. Dari sinilah, Djohan memperoleh pendidikan secara formal berkaitan dengan tafsir al-Qur`an. Di samping itu, ia juga memperoleh pengetahuan tentang tafsir dari pendidikan non-formal. Di antara guru-gurunya adalah K.H. Dalhar, K.H. Ahmad Basyir, Prof. Hasbi Ash-Shiddiqie, Prof. Muchtar Jahja, Muhammad Irshad, dan Ustadz Muchtar Luthfi al-Anshari. Khusus nama yang disebut terakhir ini, Djohan mengaku bahwa selama tiga tahun ia mendampinginya sebagai sekretaris Tim Peneliti Terjemah H. B. Jassin, al-Qur`an Bacaan Mulia, meninggalkan kesan yang mendalam pada diri Djohan.[56]

Selama menjadi mahasiswa, ia ikut dalam kegiatan Himpunan Mahasiswa Indonesia (HMI). Pada awalnya, ia tidak tertarik

---

[55] www.tokohindonesia.com/biografi/article/285-ensiklopedi/1076-pemikir-islam-inklusif (13 Oktober 2015).

[56] Djohan Effendi, *Pesan-pesan al-Qur`an: Mencoba Mengerti Intisari Kitab Suci* (Jakarta: Serambi, 2012), h. 25.

untuk masuk HMI, karena ketika itu organisasi ini pro-Masyumi. Namun, ketika Partai Komunis Indonesia (PKI) mengintimidasi HMI, ia merasa simpati dan memutuskan untuk masuk sebagai anggota HMI Cabang Yogyakarta. Karena pemikirannya liberal, bersama kelompok Ahmad Wahib dan Dawam Rahardjo, ia terpecah dalam kelompok tersendiri di HMI. Mereka bertiga dituduh sebagai partisan Partai Sosialis Indonesia (PSI). Karena tuduhan ini, ia akhirnya pada 1969 keluar dari HMI.[57]

Pada tahun 1995, ia melanjutkan studi di program doktor di Australian National University (ANU), dan ia merampungkannya pada 2001.

Karirnya dimulai dari sebagai pegawai Departemen (Kementerian) Agama Amuntai, Kabupaten Hulu Sungai Utara, Kalimantan Selatan pada 1960-1962. Pada 1972-1973, ia menjadi staf Sekretaris Jenderal Departemen Agama Jakarta. Setelah itu, ia menjadi staf pribadi menteri agama sejak 1973 hingga 1978. Karirnya kemudian dititi sebagai staf khusus Sekretaris Negera sebagai penulis pidato Presiden Soeharto pada 1978 hingga 1995. Karir ini berakhir ketika nekat mendampingi K. H. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) berkunjung ke Israel pada 1994. Kunjungan itu ditentang keras oleh sejumlah kelompok Islam. Bahkan, Moerdiono sebagai Sekretaris Negara ketika itu juga menentang.[58]

Sejak 1993, ia menjadi ahli peneliti utama di Litbang Agama di Kementerian Agama RI. Setelah era reformasi, ia diangkat sebagai Kepala Badan Litbang Kementerian Agama RI (1998-2000). Di era Abdurrahman Wahid sebagai presiden, ia diangkat sebagai Sekretaris Negara RI (2000-2001).

Di antara karya-karyanya adalah *Agama dan Masa Depan*, *Agama dan Pembangunan*, dan *Muhammad: Nabi dan Negarawan*,

---

[57] www.tokohindonesia.com/biografi/article/285-ensiklopedi/1076-pemikir-islam-inklusif (13 Oktober 2015).

[58] Lihat https://id.wikipedia.org/wiki/Djohan_Effendi (13 Oktober 2015).

*Pesan-pesan al-Qur`an: Mencoba Mengerti Intisari Kitab Suci* (2012). Karya yang disebut terakhir ini merupakan karya penting Djohan. Meski ini merupakan karya satu-satu Djohan, karya ini monumental, tidak hanya dilihat dari ketebalannya, melainkan juga merupakan tempat "endapan" di masa-masa tuanya, di mana semua orientasi pemikirannya yang terbentuk berpuluh-puluh tahun, terutama dalam kesadarannya tentang pluralitas keberagamaan, tercermin dengan jelas dari halaman ke halaman karya ini.

Djohan memberikan perhatian serius terhadap persoalan penafsiran al-Qur`an, tidak hanya karena pernah kuliah di Fakultas Syariah Jurusan Tafsir Hadits di IAIN Sunan Kalijaga, melainkan juga karena ia juga aktivis yang terlibat dalam diskusi-diskusi intensif. Di bagian akhir karya ini, dilampirkan sebagai suplemen tulisan-tulisannya yang membuktikan perhatian dan kapasitas dalam memahami ayat-ayat al-Qur`an: (1) "Penyempurnaan Diri Insan dalam Perspektif al-Qur`an," (2) "Takdir dan Kebebasan dalam Perspektif al-Qur`an," kedua tulisan ini berasal dari skripsi, (3) "Pluralisme dalam Perspektif al-Qur`an", yang merupakan tulisan hasil terjemahan dari makalah, "*Towards a Theology of Harmony*" yang disampaikannya pada the Assembly of the World's Religions yang diselenggarakan di McAfee, New Jersey, New York pada 1985, (4) Kaum Mustadh'afin dalam Perspektif al-Qur`an, dan (5) Qarunisme versus Quranisme. Kedua tulisan terakhir ini merupakan makalah yang disampaikan pada Seminar Peranan Ulama yang diselenggarakan oleh Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam, Departemen Agama, pada 1989.[59]

Djohan terlibat aktif dalam diskusi-diskusi seputar isu-isu keislaman, termasuk tafsir al-Qur`an, bersama kolega-kolega, seperti M. Dawam Rahardjo. Diskusi-diskusi juga dilakukan bersama pemerhati kajian-kajian al-Qur`an dari kalangan muda, seperti Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean. Karya

[59] Djohan, *Pesan-pesan al-Qur`an*, h. 25-26.

kedua orang yang disebut terakhir ini, Tafsir Kontekstual al-Qur`an, sebelumnya diterbitkan, didiskusikan bersama Djohan di Jakarta.[60]

## 2. Struktur dan Sistematika al-Qur`an

Menurut Djohan (panggilan Djohan Effendi), al-Qur`an yang termaktub dalam *mushhaf* tersusun secara sistematis dan padu. Komposisi al-Qur`an yang terdiri dari 114 sûrah diklasifikasikan menjadi tiga bagian, yaitu (1) pembukaan yang berfungsi sebagai prolog, yaitu 1 sûrah (al-Fâtihah); (2) batang tubuh yang terdiri dari 110 sûrah, dari sûrah al-Baqarah hingga sûrah al-Masadd; (3) penutup yang berfungsi sebagai epilog, yang terdiri dari 3 sûrah, yaitu sûrah al-Ikhlâsh, al-Falaq, dan al-Nâs.

Di kalangan para ulama upaya untuk mengaitkan secara rasional antara ayat atau antarsûrah ditempuh melalui kajian "korelasi" (*munâsabah*). Upaya ini sebenarnya tidaklah mudah, karena upaya mencari hubungan logis antarayat atau antarsûrah lebih merupakan *intellectual exercise*, dan para ulama mengingatkan agar tidak terjadi upaya memaksakan (*takalluf*) dalam menjelaskan korelasi tersebut. Hal itu disebabkan oleh perbedaan antara susunan *mushhaf* (*tartîb al-mushhaf*) dan susunan kronologi turunnya (*tartîb al-nuzûl*/ *tartîb al-tanzîl*) al-Qur`an. Sistematika *mushhaf* 'Utsmânî bukanlah didasarkan urutan kronologi turunnya ayat-ayat al-Qur`an, padahal ayat-ayat yang ditempatkan tidak secara kronologis tersebut turun dalam berbagai latar belakang yang berbeda. Tentu, tidak mudah menjelaskan ayat-ayat berbeda latar belakang historisnya tersebut dalam sebuah sistematika yang logis.

Persoalan ini terkait dengan pandangan tentang susuan sûrah-sûrah al-Qur`an. Sebagian ulama berpendapat bahwa susunan sûrah adalah hasil ijtihâd (*ijtihâdî*) tim penulis *mushhaf* yang

[60] Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual al-Qur`an*: *Sebuah Kerangka Konseptual* (Bandung: Mizan, 1989), h. 9.

dipimpin oleh Zayd bin Tsâbit, sedangkan sebagian ulama lain berpendapat bahwa susunan tersebut adalah berdasarkan petunjuk Nabi (*tawqîfî*). Bagi Djohan sendiri, susunan sûrah tersebut bisa dipahami dari segi nalar sebagai susunan yang sistematis dan logis dengan mengamati tema-tema yang ditekankan dari sûrah ke sûrah. Penelusuran hubungan sistematis dan logis antarsûrah dari kesinambungan tema-tema seperti inilah yang membawa Djohan ke pendapat bahwa al-Qur`an memiliki sistematika yang apik yang bisa dibedakan antara pembukaan, batang tubuh, dan penutup.[61]

Berikut adalah sistematika al-Qur`an yang disusun berdasarkan tema-tema sentral dari sûrah ke sûrah dengan kronologi *mushẖaf* (*tartîb al-mushẖaf*) menurut Djohan Effendi:

| No. | Bagian | No | Sûrah | Tema Umum |
|---|---|---|---|---|
| A. | Prolog: 1 | 1. | Al-Fâtiẖah | Rangkuman seluruh pesan al-Qur`an: Allah sebagai pencipta dan pemelihara alam, kewajiban ber-ibadah, permohonan petunjuk jalan yang benar |
| | | | | |
| B. | Batang Tubuh: 110 | | | |
| | Kelompok I: 6 | 2. | Al-Baqarah | Kejadian manusia, kedudukan, dan perannya di bumi, Ahl al-Kitâb, fungsi al-Qur`an sebagai petunjuk tidak menafikan kebaikan umat lain, perintah berlaku adil, dan menegakkan kebenaran harus dengan berpegang pada ajaran Nabi disertai doa |
| | | 3. | Âl 'Imrân | |
| | | 4. | Al-Nisâ` | |
| | | 5. | Al-Mâ`idah | |
| | | 6. | Al-An'âm | |
| | | 7. | Al-A'râf | |
| | | | | |

[61] Djohan, *Pesan-pesan al-Qur`an*, h. 31-32.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| | Kelompok II: 8 | 8. | Al-Anfâl | Konsolidasi umat dan bimbingan terhadap kehidupan baru secara bersamaan, penegakan keadilan dan pembagian rejeki secara wajar agar tidak hanya menguntngkan segelintir orang, perlu peneguhan institusi keluarga untuk untuk melindungi orang-orang lemah, masalah keamanan masyarakat, hukum dan keadilan tetap berlaku, namun pintu rahmat Tuhan terbuka bagi siapa saja. |
| | | 9. | Al-Tawbah | |
| | | 10. | Yûnus | |
| | | 11. | Hûd | |
| | | 12. | Yûsuf | |
| | | 13. | Al-Ra'd | |
| | | 14. | Ibrâhîm | |
| | | 15. | Al-Hijr | |
| | | 16. | Al-Nahl | |
| | | | | |
| | Kelompok III: 13 | 17. | Al-Isrâ` | Spiritualitas manusia, terutama peningkatan hidup keberagamaan, isrâ`-mi'râj merupakan pengalaman spiritual Nabi. Sikap moral, hubungan baik orangtua dan anak, amal kebajikan bagi sesama, ketegaran, dan rasa tanggung-jawab penuh bagi kehidupan adalah awal pertumbuhan ruhani. Contoh-contoh teladan perjalanan keru-hanian: Guru Ruhani Nabi Mûsâ, sikap manusiawi Dzûlqarnain, kesa-lehan Maryam, dan keprihatinan Zakariyâ akan masa depan umatnya. Mereka dikontraskan dengan Fir'aun, Hâmân, dan Qârûn. |
| | | 18. | Al-Kahf | |
| | | 19. | Maryam | |
| | | 20. | Thâhâ | |
| | | 21. | Al-Anbiyâ` | |
| | | 22. | Al-Hajj | |
| | | 23. | Al-Mu`minûn | |
| | | 24. | Al-Nûr | |
| | | 25. | Al-Furqân | |
| | | 26. | Al-Syu'arâ` | |
| | | 27. | Al-Naml | |
| | | 28. | Al-Qashash | |
| | | 29. | Al-'Ankabût | |
| | | | | |

<table>
<tr><td rowspan="4"></td><td rowspan="4">Kelompok IV: 4</td><td>30.</td><td>Al-Rûm</td><td rowspan="4">Masalah waktu dan rahasianya yang menyebabkan munculnya hubungan sejarah umat manusia dengan evolusi dunia dalam segala seginya, ketidakberdayaan manusia menghadapi kehidupan, dan kekuatan tangan Tuhan. Hukum yang berlaku: siapa yang mencari kebe-naran mendapat bimbingan Tuhan. Hikmah yang hakiki: ketegaran, ketabahan, kesetian pada hukum Tuhan, kesiapan menyongsong masa akhir yang hanya diketahui-Nya.</td></tr>
<tr><td>31.</td><td>Luqmân</td></tr>
<tr><td>32.</td><td>Al-Sajdah</td></tr>
<tr><td>33.</td><td>Al-Ah̲zâb</td></tr>
<tr><td colspan="5"></td></tr>
<tr><td rowspan="6"></td><td rowspan="6">Kelompok V: 6</td><td>34.</td><td>Saba`</td><td rowspan="6">Rangkuman tentang spiritualitas: penekanan pada karunia, kekua-saan, dan kebenaran Allah swt., tentang bagaimana para malaikat memper-lihatkan kekuasaan Allah, tentang keunggulan al-Qur`an yang mengandung hikmah, tentang kejahatan yang dikalahkan oleh kebijaksanaan yang diperankan Daud as dan putranya, Sulaymân as., tentang ketabahan Ayyûb mengatasi penderitaan, dan kemenangan melawan kebatilan melalui perjuangan Nabi Nûh, Ibrâhîm, Mûsâ, Hârûn, Ilyâs, Lûth, dan Yûnus, dan tentang hari kiamat. Kasih sayang Tuhan tak terbatas dan meliputi segalanya.</td></tr>
<tr><td>35.</td><td>Fâthir</td></tr>
<tr><td>36.</td><td>Yâsîn</td></tr>
<tr><td>37.</td><td>Al-Shâffât</td></tr>
<tr><td>38.</td><td>Shâd</td></tr>
<tr><td>39.</td><td>Al-Zumar</td></tr>
</table>

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| | Kelompok VI: 7 | 40. | Ghâfir | Hubungan antara iman dan kufur, wahyu dan pengingkarnya, baik dan buruk, benar dan palsu. Kejahatan muncul karena ulah manusia sendiri. Kebanggan duniawi tidak sebanding dengan kekuatan ruhani. Dengan menyadari bahwa semua wujud mengandung tujuan tertentu, kebenaran wahyu terbukti. Kebaikan dan kejahatan memiliki tempat sendiri. |
| | | 41. | Fushshilat | |
| | | 42. | Al-Syûrâ | |
| | | 43. | Al-Zukhruf | |
| | | 44. | Al-Dukhân | |
| | | 45. | Al-Jâtsiyah | |
| | | 46. | Al-Ahqâf | |
| | | | | |
| | Kelompok VII: 3 | 47. | Muhammad | Perorganisasian umat dan bagaimana menyiapkan pertahanan dari berbagai ancaman dari luar. Kemenangan umat Islam adalah berkat keberanian disertai kepala dingin dan pikiran jernih, pengabdian dan keyakinan tulus, kesabaran dan ketabahan mengikuti kebijaksanaan Nabi Muhammad. Membangun peradaban, harus dengan etika dan etiket pergaulan sopan, memelihara kesetaraan, menghormati kehidupan pribadi, dan tidak saling curiga. |
| | | 48. | Al-Fath | |
| | | 49. | Al-Hujurât | |
| | | | | |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| | Kelompok VIII: 7 | 50. | Qâf | Tentang eskatologi: kehidupan akherat pasti akan datang, ada tanda-tandanya di dunia sekitar kita dan pada diri kita, akan ada dua kelompok, yaitu golongan kanan yang akan memperoleh balasan yang menyenangkan dan golongan kiri yang akan memperoleh balasan yang tidak menyenangkan. |
| | | 51. | Al-Dzâriyât | |
| | | 52. | Al-Thûr | |
| | | 53. | Al-Najm | |
| | | 54. | Al-Qamar | |
| | | 55. | Al-Rahmân | |
| | | 56. | Al-Wâqi'ah | |
| | | | | |
| | Kelompok IX: 10 | 57. | Al-Hadîd | Tentang berbagai masalah yang dihadapi oleh umat Islam: perlakuan terhadap kaum perempuan tidak boleh menyengsarakan mereka, hak-hak perempuan yang diceraikan tidak boleh diabaikan, persatuan umat Islam perlu digalang, keseimbangan antara pembinaan kehidupan beragama yang menjadi dasar moralitas dan pengembangan ekonomi masyarakat, kewaspadaan terhadap musuh dalam selimut, sikap keberagamaan yang tidak berlebihan |
| | | 58. | Al-Mujâdalah | |
| | | 59. | Al-Hasyr | |
| | | 60. | Al-Mumtahanah | |
| | | 61. | Al-Shaff | |
| | | 62. | Al-Jumu'ah | |
| | | 63. | Al-Munâfiqûn | |
| | | 64. | Al-Taghâbun | |
| | | 65. | Al-Thalâq | |
| | | 66. | Al-Tahrîm | |
| | | | | |
| | Kelompok X: 11 | 67. | Al-Mulk | Tentang kemahakuasaan Tuhan dalam mengatur dan mengendalikan semesta, mendorong manusia untuk mengejar pengetahuan sehingga menjadi masyara-kat terdidik, dan meyakinkan bahwa kebangkitan adalah kepartian yang tidak |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| | | 68. | Al-Qalam | bisa diragukan, tentang asal-usul manusia yang semula merupakan wujud yang tak berarti, menggugah manusia tentang kesadaran moral yang dapat meningkatkan spiritualitasnya, dan peran para Nabi dalam membimbing manusia. |
| | | 69. | Al-Hâqqah | |
| | | 70. | Al-Ma'ârij | |
| | | 71. | Nûh | |
| | | 72. | Al-Jinn | |
| | | 73. | Al-Muzzammil | |
| | | 74. | Al-Muddatstsir | |
| | | 75. | Al-Qiyâmah | |
| | | 76. | Al-Insân | |
| | | 77. | Al-Mursalât | |
| | | | | |
| | Kelompok XI: 38 | 78. | Al-Naba` | Tema beragam: penegasan kembali tentang hari kiamat, perlu membangun masyarakat yang terdidik, memanfaatkan waktu dengan sebaik-baiknya, membangun kehidupan bersama atas sikap kejujuran dalam berkomunikasi dan bertransaksi, mengendalikan diri agar tidak serakah, memperhatikan penderitaan orang miskin, anak yatim, saling menghargai di antara umat yang berbeda keyakinan, tidak mabuk kemenangan dan lupa diri, tidak menyombongkan kedudukan dan kekuasaan, dan selalu ingat kepada Tuhan. |
| | | 79. | Al-Nâzi'ât | |
| | | 80. | 'Abasa | |
| | | 81. | Al-Takwîr | |
| | | 82. | Al-Infithâr | |
| | | 83. | Al-Muthaffifîn | |
| | | 84. | Al-Insyiqâq | |
| | | 85. | Al-Burûj | |
| | | 86. | Al-Thâriq | |
| | | 87. | Al-A'lâ | |
| | | 88. | Al-Ghâsyiyah | |
| | | 89. | Al-Fajr | |
| | | 90. | Al-Balad | |
| | | 91. | Al-Syams | |
| | | 92. | Al-Layl | |
| | | 93. | Al-Dhuhâ | |
| | | 94. | Al-Syarh | |
| | | 95. | Al-Tîn | |
| | | 96. | Al-'Alaq | |

| | | 97. | Al-Qadr | |
|---|---|---|---|---|
| | | 98. | Al-Bayyinah | |
| | | 99. | Al-Zalzalah | |
| | | 100. | Al-‘Âdiyât | |
| | | 101. | Al-Qâri’ah | |
| | | 102. | Al-Takâtsur | |
| | | 103. | Al-‘Ashr | |
| | | 104. | Al-Humazah | |
| | | 105. | Al-Fîl | |
| | | 106. | Quraysy | |
| | | 107. | Al-Mâ’ûn | |
| | | 108. | Al-Kawtsar | |
| | | 109. | Al-Kâfirûn | |
| | | 110. | Al-Nashr | |
| | | 111. | Al-Masadd | |
| | | | | |
| C. | Epilog: 3 | 112. | Al-Ikhlâsh | Pesan pokok al-Qur`an: tawhîd dan penegasan bahwa Allah swt adalah Pelantan alam semesta |
| | | 113. | Al-Falaq | |
| | | 114. | Al-Nâs | |

Pesan-pesan al-Qur`an yang tersusun dalam *mushhaf* tersebut, menurut Djohan, memiliki urutan logis, masing-masing tema dari sûrah ke sûrah, terjalin secara apik. Semuanya bisa dipahami secara nalar.

Lalu, bagaimana dengan pesan-pesan al-Qur`an dari perspektif kronologi turunnya? Djohan mengikuti kronologi turunnya al-Qur`an yang dikatakannya disusun oleh sebagian ulama, menjadi enam periode, yaitu: periode Makkah awal, Makkah pertengahan, dan Makkah akhir, periode Madinah awal, Madinah pertengahan, dan Madinah akhir.[62] Susunan kronologi ini sebenarnya dikemukakan oleh para orientalis, terutama Gustav Weil, Theodor Nöldeke-Schwally, dan Blachère, meskipun memang

[62] Djohan, *Pesan-pesan al-Qur`an,* h. 29.

datanya didasarkan atas keterangan para ulama, seperti kronologi sûrah pada periode Makkah awal yang dikemukakan oleh Weil hampir identik dengan kronologi Ibn 'Abbâs.[63] Namun, para orientalis tersebut tidak membagi periode Madinah menjadi periode Madinah awal, Madinah pertengahan, dan Madinah akhir.[64]

Ayat Makkiyyah, tegas Djohan, menekankan persoalan eksistensial dan personal. Melalui ayat-ayat Makkiyyah, Tuhan menjelaskan dahsyatnya hari kiamat. Dalam konteks ini, manusia mempertanggung-jawabkan perbuatannya. Djohan menggarisbawahi, sebagaimana tampak sebagai benang merah tafsirnya, dimensi spiritualitas, yaitu bahwa iman tidaklah memadai dalam kehidupan spiritual, melainkan harus disertai dengan amal saleh. Menurutnya, selama periode Makkah, ditekankan tidak hanya kesalehan individual, melainkan juga kesalehan sosial. Di samping tema-tema itu, sûrah-sûrah Makkiyyah juga menekankan bahwa Tuhan tidak membiarkan manusia tanpa bimbingan. Tuhan mengutus para Nabi untuk menyampaikan petunjuk-Nya. Dengan latar belakang Djohan dari kiprahnya sebagai penganjur teologi kerukunan, ia menekankan bahwa Islam adalah kelanjutan dari *millat Ibrâhim*. "Bahkan, al-Qur`an menegaskan bahwa ia adalah kitab yang diwahyukan dalam tradisi spiritual Taurat dan Injil yang disampaikan oleh Nabi Mûsâ dan 'Îsâ as., bahkan kitab-kitab suci lainnya dan sebelumnya seraya menjelaskan pesan-pesannya sebagai meneguhkan dan memperjelas pesan-pesan yang disampaikan para nabi terdahulu itu. Lebih dari itu, al-Qur`an juga menekankan bahwa misi yang dibawa Nabi Muhammad saw adalah risalah yang dialamatkan kepada segala bangsa."[65] Dengan mengatakan bahwa al-Qur`an diwahyukan

[63] Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur`an* (Jakarta: Alvabet, 2005), h. 122-123.

[64] Lihat Amal, *Rekonstruksi*, h. 116-137.

[65] Djohan, *Pesan-pesan al-Qur`an,* h. 30-31.

dalam “tradisi spiritual” Taurat dan Injil, mungkin Djohan tidak sejauh kalangan orientalis, semisal John Wansbrough yang melihat al-Qur`an sebagai hasil perpaduan tradisi Yahudi dan Kristen.[66] Djohan ingin menegaskan ada kesinambungan ajaran dalam kitab-kitab suci tersebut, sehingga agama-agama tersebut tidak perlu dipertentangkan. Djohan juga menekankan tentang *Abrahamic Faith* yang membingkai Yahudi, Kristen, dan Islam dalam ikatan teologis yang kokoh.

Sûrah-sûrah yang turun pada periode Madinah, menurutnya, menegaskan kedudukan Nabi Muhammad sebagai pemimpin umat, baik sebagai pemimpin politik, ekonomi, sosial, maupun militer. Pada periode ini, masalah yang banyak dibicarakan adalah masalah kemasyarakatan dan hukum dalam perspektif dan konteks kesejarahan yang riil pada masanya. Pada periode ini, diatur, misalnya, kehidupan rumah tangga, etika bertetangga, hubungan antarpemeluk agama yang berbeda, dan masalah perang.[67]

### 3. Implikasi Metodologis Struktur dan Sistematika al-Qur`an terhadap Penafsiran Pesan-pesan Sentral al-Qur`an

Persoalan penting bagi kita sekarang, di mana metodologi tafsir adalah pusat perhatian kita, adalah apa implikasi struktur dan sistematika al-Qur`an yang disusun oleh Djohan tersebut terhadap penafsiran pesan-pesan sentral atau intisari al-Qur`an? Al-Qur`an, menurut Djohan, “strukturnya sangat padu dan membantu kita memahami kandungan al-Qur`an secara sistematis dan komprehensif”.[68] Itu artinya seharusnya bahwa dalam pandangan Djohan, struktur dan sistematika al-Qur`an yang disusunnya berfungsi sebagai kerangka-rujukan (*frame of reference*) yang harus

[66] Lihat karyanya, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1977).
[67] Djohan, *Pesan-pesan al-Qur`an*, h. 31.
[68] Djohan, *Pesan-pesan al-Qur`an*, h. 32.

dirujuk untuk menghasilkan penafsiran yang yang utuh dan komprehensif, di mana suatu ayat al-Qur`an seharusnya ditafsirkan tidak terpisah dari ide sentral sûrah, dan bahkan ide keseluruhan al-Qur`an.

Jika kita bandingkan dengan berbagai ketentuan dalam *'ulûm al-Qur`ân*, atau khususnya ilmu tafsir yang terkait dengan metode tafsir, untuk menjamin keterpaduan konsep al-Qur`an bisa dilakukan dengan berbagai cara, seperti tafsîr ayat dengan ayat lain untuk menjamin bahwa penafsiran suatu ayat tidak bertentangan dengan ayat lain, melalui analisis *munâsabah* (korelasi) antarayat atau antarsûrah, atau bahkan melalui tafsir tematik (*al-tafsîr al-mawdhû'î*). Sedangkan, jika kita bandingkan dengan pemikiran yang hampir sama, yaitu dari Dawam, tentang al-Fâtihah sebagai paradigma tafsir, di sini penafsiran ayat-ayat batang tubuh harus merujuk kepada intisari kandungan al-Qur`an dalam al-Fâtihah, atau dalam ungkapan lain, karena ayat-ayat al-Fâtihah adalah *muhkam*, dan ayat-ayat batang tubuh adalah *mutasyâbih*, "mengembalikan (merujukkan) ayat *mutasyâbih* ke ayat *muhkam*" (*radd al-mutasyâbih ilâ al-muhkam*). Dalam konteks itu, Djohan tidak melakukan mekanisme penafsiran seperti ditawarkan dalam *'ulûm al-Qur`ân* tersebut. Ide Djohan tentang struktur dan sistematika al-Qur`an lebih mirip dengan ide Dawam, ketika Djohan mengatakan, "Keseluruhan pesan-pesan al-Qur`an berporos pada ajaran yang tersimpul dalam sûrah al-Fâtihah".[69] Hanya saja, Dawam mengajukan langkah-langkah metodologis untuk menjamin mekanisme perujukan ayat-ayat batang-tubuh ke ayat-ayat al-Fâtihah sebagai pembukaan atau prolog al-Qur`an, sedangkan Djohan tidak mengajukan hal serupa.

Djohan tidak menjelaskan secara eksplisit fungsi struktur dan sistematika al-Qur`an tersebut terhadap penafsiran al-Qur`an. Memang, dinyatakannya bahwa batang-tubuh al-Qur`an yang terdiri dari 11 kelompok sûrah memiliki "benang-merah tematik"

[69] Djohan, *Pesan-pesan al-Qur`an,* h. 33.

yang mempertautkan sûrah-sûrah per kelompok.[70] Namun, bagaimana hubungan antara pembukaan (prolog) dengan batang-tubuh, dan penutup (epilog), secara teoretis dan aplikatif tidak jelas. Strukturisasi dan sistematisasi itu, tampaknya, hanya sebagai ringkasan kandungan al-Qur`an dari sûrah ke sûrah dalam uraian yang global. Tidak tampak, misalnya, ketika ia menafsirkan sûrah al-Baqarah, ia menghubungkannya kepada kandungan sûrah al-Fâti<u>h</u>ah. Berbeda dengan Djohan, Dawam mengemukakan mekanisme perujukan batang-tubuh ke pembukaan.

## C. Abd. Moqsith Ghazali: Tafsir Transformatif (*Ta<u>h</u>arrurî*), Pendekatan Hermeneutika-Ushûl Fiqh, dan Kaedah-kaedah Baru Tafsir

### 1. Riwayat Hidup, Karir, dan Karya

Abd. Moqsith Ghazali lahir di Situbondo, Jawa Timur, pada 7 Juni 1971 dari pasangan K.H. A. Ghazali Ahmadi dan Hj. Siti Luthfiyah.[71] Ia mengenyam pendidikan pesantren pesantren Zainul Huda, Duko Selatan, Arjasa, Sumenep, Madura, Jawa Timur.[72] Pendidikan S1 dipeolehnya di Fakultas Syari'ah di Institut Agama Islam Ibrahimy, Sukorejo, Situbondo, Jawa Timur. Pendidikan S2 ditempuhnya di UIN Syarif Hidayatullah dalam bidang tashawuf Islam dan selesai pada 1998. Pada tahun 1999, ia melanjutkan pendidikan S3 di perguruan tinggi yang sama di bidang tafsir al-Qur`an, dan selesai pada 2007,[73] dengan disertasi di bawah bimbingan Prof. Dr. Nasaruddin Umar dan Prof. Dr. Kautsar Azhari Noer dengan judul, "Pluralitas Umat Beragama dalam al-

---

[70] Djohan, *Pesan-pesan al-Qur`an*, h. 33.

[71] F. Umami, "Pluralisme Agama dalam al-Qur`an: Komparasi Pemikiran Abdul Muqsith Ghazali dengan Ali Mustafa Ya'qub terhadap Ayat-ayat Pluralistik", (Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 2013), *tesis*, tidak diterbitkan, h. 49.

[72] Umami, "Pluralisme Agama…" h. 49.

[73] "Biodata", dalam M. Imaduddin (ed.), *Islam Pribumi*: *Mendialogkan Agama, Membaca Realitas* (Jakarta: Erlangga, 2003), h. 234.

Qur`an: Kajian terhadap Ayat-ayat Pluralis dan Tidak Pluralis", yang kemudian diterbitkan pada 2009 sebagai buku, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur`an*.[74] Selain pendidikan strata formal, ia juga mengikuti program pengembangan wawasan keulamaan (PPWK) Lakpesdam PBNU 1995-1996,[75] program dialog antaragama di Amerika Serikat pada Februari 2004, dan mengikuti perkuliahan satu semester di Universitas Leiden, Belanda, pada 2006.[76]

Selama 2003-2005, ia tercatat sebagai dosen di Perguruan Tinggi Ilmu al-Qur`an (PTIQ) Jakarta. Sejak tahun 2006 ia menjadi dosen UIN Syarif Hidayatullah dpk Universitas Paramadina Jakarta.[77] Selain sebagai dosen, ia juga aktif di LSM. Ia pernah menjadi peneliti *The Religious Reform Project* (RePro) Jakarta.[78] Afiliasi dengan organisasi sosial keagamaan Nahdatul Ulama (NU) membawanya pernah mendapat posisi penting. Ia pernah menjadi anggota tim redaksi jurnal *Tashwirul Afkar*, yang diterbitkan oleh Lakpesdam NU Jakarta. Jabatan sebagai Kepala Litbang Ma'had Aly Situbondo pernah dipegangnya di samping sebagai dosen di sini.[79] Menurut Rumadi, Ma'had ini memiliki posisi yang penting dalam perkembangan pemikiran tentang fiqh dan ushûl al-fiqh di kalangan muda NU. Ia menyebut Ma'had ini sebagai "gerbong pembaharuan fiqh dan ushûl al-fiqh". Di antara eksponen yang menggerakkan pemikiran di sini adalah Moqsith, meski sejak akhir 2004 ia tidak lagi menjadi dosen di Ma'had ini. Menurut Rumadi, salah satu bentuk kontribusi (tidak langsung) Moqsith adalah lahirnya buku yang ditulis oleh Marzuki Wahid

[74] (Jakarta: Katakita, 2009).

[75] "Biodata", dalam M. Imaduddin (ed.), *Islam Pribumi,* h. 234.

[76] Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama*: *Membangun Toleransi Berbasis al-Qur`an* (Jakarta: Katakita, 2009), sampul depan bagian dalam (tentang penulis).

[77] Umami, "Pluralisme Agama…" h. 51.

[78] Moqsith, *Argumen Pluralisme Agama*, sampul depan bagian dalam (tentang penulis).

[79] Lihat, misalnya, tim redaksi *Tashwirul Afkar* Edisi 18, Tahun 2004.

dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*.[80]

Ia memang identik dengan keterlibatannya di komunitas muda NU dan pemikiran liberal, seperti bersama Ulil Abshar-Abdalla kordinator Jarigan Islam Liberal (JIL) Jakarta yang sedang menyelesaikan S3 di Universitas Harvard, dan Lutfi Assyaukani, seorang penulis produktif di lingkaran JIL yang merupakan lulusan Universitas Jordan dan sekarang menyelesaikan S3 di Universitas Melbourne, Australia. Dari keterlibatan intensif dengan gerakan dan pemikiran komunitas muda NU, ia pernah menjadi associate The Wahid Institute Jakarta, dan menjadi fasilitator serta narasumber untuk kegiatan-kegiatan LSM, seperti tentang isu gender, HAM, dan pluralisme. Ia pernah menjadi narasumber bertema, "Nilai-nilai HAM dalam Islam" pada tahun 2004 yang diselenggarakan oleh Lembaga Kajian Keislaman dan Kemasyarakatan (LK3), sebuah LSM di Banjarmasin yang *concern* dengan isu-isu gender, HAM, toleransi, demokrasi, dan pendampingan masyarakat pedalaman.[81] Banyaknya nama tokoh dan

[80] Rumadi, *Post-tradisionalisme Islam*: *Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU* (Jakarta: Direktorat Pendidikan Tinggi Islam Departemen Agama, 2007), h. 303. Buku Fiqh Madzhab Negara sebenarnya adalah modifikasi dari tesis S2 di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Rumadi dalam proses modifikasi tersebut berperan sebagai tema diskusi. Sebagaimana tampak dalam pengantar buku ini yang ditulis oleh Marzuki Wahid, kajian tentang "fiqh madzhab negara" itu ditulis karena terinspirasi oleh keterlibatan penulis bersama dengan Moqsith dalam kerumuan massa di gedung DPR/MPR Senayan pada 21 Mei 1998 untuk menumbangkan rezim Orde Baru. Lihat Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negera*: *Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia* (Yogyakarta: LKIS, 2001), h. xiii.

[81] Moqsith, begitu panggilan akrabnya, memang tidak hanya dikenal sebagai pengusung ide-ide liberal, melainkan juga dikenal dengan metode berpikir dalam pengambilan kesimpulan yang tampak sembarangan. Dalam forum ini, ia mengemukakan, dalam konteks diseminasi HAM di kalangan pimpinan pondok pesantren se-Kalimantan Selatan, bahwa shalat lima waktu bukan merupakan kewajiban. Pernyataan ini sama sekali tidak ada kaitannya langsung dengan pentingnya penyadaran HAM di lingkungan pesantren, meski seseorang bisa saja menghubung-hubungkan dengan mengatakan bahwa adalah hak (asasi?) setiap Muslim untuk shalat atau tidak, atau bahkan di Amerika, hak asasi setiap orang untuk menjalankan agamanya atau tidak, atau bahkan untuk beragama atau tidak beragama. Pernyataan

LSM yang disebutnya dalam pengantar bukunya, Argumen Pluralisme Agama, menunjukkan keterlibatannya di LSM. Mulai nama Lies Marcos-Natsir, K.H. Husin Muhammad, Saiful Mujani, Yenny Zannuba Wahid, hingga teman-teman sejawatnya di LSM. Sejumlah LSM tidak hanya di Jakarta, melainkan di Yogyakarta, Surabaya, Mataram, Makassar, dan sebagai yang disebutnya sebagai lembaga tempat menjalin kerjasama dan mengaktualisasikan diri menunjukkan keterlibatannya dan peneguhan dirinya sebagai aktivis yang terlibat serius di dunia LSM ini.[82]

Ia terlibat di kepengurusan lemabaga keagamaan. Ia ditunjuk sebagai wakil ketua yang membidangi persoalan *maudhû'iyyah* di Lembaga Bahtsul Masail Nahdhatul Ulama (LBMNU) Jakarta, masa khidmat 2015-2020. Selain di NU, ia juga direkrut di MUI sebagai wakil sekretaris Komisi Kerukunan Antarumat Beragama (KAUB) masa khidmat 2015-2020.[83]

Ia telah menghasil beberapa karya, baik dalam bentuk buku maupun artikel di jurnal dan makalah yang disampaikan di forum ilmiah. Di antara buku yang dipublikasikan adalah: (1) *Argumen Pluralisme Agama*: *Membangun Toleransi Berbasis al-Qur`an* (2009), (2) *Tafsir Ahkam*, bersama Lilik Ummi Kaltsum, (3) *Fiqh Anti Trafiking:*

---

Moqsith tampak keluar dari tema. Tidak hanya itu, ia dengan model kepiwaiannya dalam *ushûl al-fiqh* berargumen yang katanya diambil dari kitab *Ajurûmiyyah* (sebenarnya bukan, melainkan dari kitab-kitab kaedah fiqh, seperti *al-Asybâh wa al-Nazhâ`ir fî al-Furû'* karya al-Suyûthî) bahwa ketidakwajiban shalat lima waktu tersebut didasarkan atas kaedah fiqh "*al-ashl fî al-amr li al-nadb*" (pada dasarnya, perintah menunjukkan sunat), padahal ada kaedah lain yang berseberangan yang juga kuat dipegang oleh ulama, "*al-ashl fî al-amr li al-wujûb*" (pada dasarnya, perintah menunjukkan kewajiban). Di sisi lain, pengambilan kesimpulan hukum tidak bisa hanya parsial dan sembrono seperti itu, dengan hanya secara subjektif menerapkan suatu kaidah, tanpa mempertimbangkan sekian banyak ayat-ayat lain, hadîts, dan kesepakatan ulama yang meneguhkan shalat lima sebagai kewajiban. Dengan lontaran pemikiran itu, sejumlah peserta seminar yang sebagian besar adalah kiyai-kiyai pengasuh pondok pesantren menjadi marah, antara lain KH. Zarkasyi Hasbi, pegasuh pondok pesantren putri di Cindai Alus, Banjarbaru.

[82] Lihat Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur`an* (Jakarta: Katakita, 2009), h. xxiv-xxv.

[83] Lihat www.suara-islam.com/ read/ index/ 15647/ Kordinator-JIL-Abdul-Moqsith-Ghazali-Diangkat-Jadi-Pengurus-MUI-Pusat (29 November 2015).

*Jawaban atas Berbagai Kasus Kejahatan* (Fahmina Institute, 2006), (4) *Merayakan Kebebasan Beragama*: *Bunga Rampai Menyambut 70 Tahun Djohan Effendi* (2009), (5) *Ibadah Ritual, Ibadah Sosial*: *Jalan Kebahagiaan Dunia-Akhirat*, ditulis bersama Rahmat Hidayat dan Ahmad Rifki (Alex Media Komputindo, 2011), (6) *Pluralisme Agama di Era Indonesia Kontemporer*: *Masalah dan Pengaruhnya terhadap Masa Depan Agama dan Demokrasi* (Lembaga Kajian al-Qur`an dan Sains, UIN Malang, 2007).[84] Di antara artikel di jurnal dan makalah yang dipresentasikan di forum ilmiah adalah: (1) "Menuju Tafsir al-Qur`an yang Membebaskan", dalam jurnal *Tashwîr al-Afkâr*, Edisi No. 18, Tahun 2004, h. 38-58, (2) "Merancang (Kaidah) Ushul Fiqih Alternatif", yang disampaikan dalam beberapa kesempatan, antara lain, di pelatihan-pelatihan yang diadakan oleh PPSDM UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dalam program "Pendidikan Demokrasi untuk Guru Madrasah Aliyah di Lingkungan Pesantren", tahun 2003-2004, dan serangkaian diskusi dengan tema, "Ushul Fiqih Progresif" yang diselenggarakan oleh The Wahid Institute pada November-Desember 2004, yang kemudian dimuat sebagai bagian *(chapter*, bab) dari buku, *Islam, Negara, dan Civil Society*, ed. Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF,[85] (3) "Wajah Fiqih Islam Klasik, yang juga dipresentasikan dalam program PPSDM UIN Syarif Hidayatullah tersebut pada 2003-2004, dan dengan sedikit perubahan disampaikan pada Pendidikan Islam Emansipatoris yang diselenggarakan oleh P3M Jakarta bekerjasama dengan Ma'had Aly Situbondo pada 5-7 April 2003 dengan judul, "Wajah Fikih Konvensional".[86] Tulisan-tulisannya juga diterbitkan sebagai bagian dari karya antologi: (1) *Bincang*

[84] Umami, "Pluralisme Agama…" h. 52-53.

[85] Bab (*chapter*), "Metodologi Penafsiran al-Qur`an", dalam *Metodologi Studi al-Qur`an* (Jakarta: Gramedia, 2009), h. 139-174 yang berisi kaidah-kaidah tafsir alternatif, sebenarnya juga karya Moqsith meski dicantumkan di halaman depan sebagai karya bersama dengan Luthfi Assyaukanie dan Ulil Abshar-Abdalla. Metodologi tafsir yang diuraikan dalam buku ini sama dengan kaidah-kaidah ushûl al-fiqh sebagaimana ditulis oleh Moqsith.

[86] Sebagaimana disebutkan dalam Rumadi, *Post-tradisionalisme Islam*, h. 303, 306.

*tentang Agama di Udara*: *Fundamentalisme, Pluralisme, dan Peran Publik Agama* (Jakarta: Madia, 2005), (2) *Kala Fatwa Jadi Penjara* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), (3) *Dawrah Fiqh Kontemporer*: *Modul Kursus Islam dan Gender* (Cirebon: Fahmina Institute, 2006), (4) *Menjadi Indonesia*: *13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara* (Bandung: Mizan, 2006).[87] Karya-karya juga tersebar di Koran nasional, seperti *Suara Pembaharuan, Media Indonesia, Jawa Pos, Koran Tempo*, dan *Kompas*. Ia juga menjadi penyunting sejumlah buku: (1) *Geger di Republik NU*: *Perubahan Wacana, Tafsir Sejarah, Tafsir Makna* (Jakarta: Kompas, 1999), (2) *Dinamika NU: dari Muktamar ke Muktamar* (Jakarta: Kompas, 1999), (3) *Ijtihad Islam Liberal* (Jakarta: JIL, 2005), dan (4) *Menjadi Muslim Liberal* (Jakarta: JIL dan Freedom Institute, 2005).[88]

### 2. *Maqâshid al-Syarî'ah* Sebagai Rujukan Utama

Moqsith bertolak dari kelemahan fiqh dan ushûl al-fiqh selama ini, kemudian ia berupaya menawarkan pemahaman-pemahaman baru, lalu menerapkannya dalam penafsiran al-Qur`an. Ada dua point utama yang ditawarkannya. Pertama, dengan menegaskan pentingnya tujuan-tujuan luhur syariah (*maqâshid al-syarî'ah*) dalam perumusan hukum. Kedua, dengan menawarkan kaidah-kaidah perumusan hukum Islam yang kemudian juga diterapkan dalam penafsiran al-Qur`an.

Fiqh di mata Moqsith kurang lebih sama dengan fiqh di mata Khalîl 'Abd al-Karîm, yaitu fiqh lebih banyak dilihat dari hal-hal yang dianggap "busuk" (*fiqh al-mustanqa'ât,* atau "fiqh pembusukan"), selalu terkesan tertinggal, dan gelap.[89] Sebagai-

---

[87] Umami, "Pluralisme Agama…" h. 53.

[88] Lihat http: thewahidinstitute.org

[89] Mu'tazz al-Khathîb mengemukakan tipologi cara orang memandang fiqh: (1) *fiqh al-mustanqa'ât* (fiqh hal-hal yang dianggap busuk, atau fiqh "pembusukan"), seperti fiqh dalam penglihatan Khalîl 'Abd al-Karîm, dan—saya kira—yang juga dilihat oleh Moqsith, yang melihat fiqh dari hal-hal buruknya, tanpa mau memahami "logika zaman" ketika fiqh dirumuskan (lihat pembacaan kontemporer al-Jâbirî yang tampak "adil" terhadap turâts, tidak sekadar memvonis masa lalu untuk

mana Khalîl ‘Abd al-Karîm, Moqsith juga senang mengkritik formulasi fiqh, dimulainya dari kritik terhadap fiqh lalu ke ushûl al-fiqh. Kaidah-kaidah baru itu muncul sebagai akibat dari kritiknya terhadap fiqh klasik yang selama ini memiliki banyak cacat. *Pertama*, fiqh eksklusif. Eksklusivisme fiqh terlihat ketika berhadapan dengan non-muslim. Dalam pandangan fiqh klasik, non-muslim selalu dipandang sebagai ancaman, sehingga mereka tidak bisa diposisikan setara dengan non-muslim. Sebagai contoh, dalam *al-Muhadzdzab* karya al-Syîrâzî, non-muslim tidak boleh mendirikan rumah lebih tinggi daripada rumah muslim, mereka diharuskan memakai pakaian berwarna biru atau hitam, memakai ikat pinggang tebal di atas baju, dan memakai peci bolong atau robek. *Kedua*, fiqh rasial. Di antara bentuk rasial dalam fiqh yang ditunjukkan oleh Moqsith adalah Arabisme, misalnya selera orang Arab dalam menetapkan standar penentuan baik (*thayyib*) dan jijik (*khabîts*) binatang yang berpengaruh terhadap status halal-haramnya. *Ketiga*, fiqh patriarkhal, yaitu fiqh yang menempatkan laki-laki lebih superior dibandingkan perempuan, misalnya, perempuan tidak boleh menjadi imam dalam shalat berjemaah. *Keempat*, fiqh agraris-tradisional, yaitu fiqh yang dirumuskan dalam konteks masyarakat pedesaan yang agraris dan tradisional, misalnya, dalam jual-beli, transaksi diasumsikan harus ada perjumpaan antara satu individu dengan individu lain secara langsung, padahal perkembangan zaman sekarang mengharuskan konsep akad tersebut direvisi. *Kelima*, fiqh lokal-

kepentingan masa kini, melainkan juga memahami dan “masuk” ke dalam “logika zaman” ketika pemikiran klasik dirumuskan); (2) *fiqh al-tamjîd* (fiqh idealisasi) yang cenderung berapologi tentang relevansi fiqh lama untuk diterapkan dalam dunia kontemporer yang berubah, sebagaimana ditanamkan oleh Thanthâwî Jawharî dalam *Jawâhir*-nya (semula melalui kitab tafsir); (3) *fiqh al-tabrîr* (fiqh justifikasi) yang selalu memberikan pembenaran terhadap ajaran-ajaran fiqh dengan berlindung di bawah *ta`wîl* dan melampaui batas kemampuan teks untuk melahirkan pemaknaan-pemaknaan baru, seperti kecenderungan Muhammad ‘Abduh. Mu’tazz al-Khathîb, “Nashsh al-Faqîh: min Ta<u>h</u>awwul al-Sulthah ilâ Itti<u>h</u>âd al-Sulthah”, dalam *Khithâb al-Tajdîd al-Islâmî*: *al-Azminah wa al-As`ilah* (Suriah: Dâr al-Fikr, 2004), h. 198.

Arab, yaitu fiqh yang banyak mengakomodir budaya masyarakat Arab dalam perumusan fiqh, seperti penentuan baik dan jijiknya binatang.[90]

Seperti halnya fiqh, Moqsith juga mengarahkan kritiknya terhadap ushûl al-fiqh klasik yang dinilainya sebagai berikut. Pertama, mengabaikan pertimbangan akal atau nalar publik dalam perumusan hukum. Kedua, kurag memperhatikan kemampuan manusia dalam merumuskan konsep kemashlahatan. Ketiga, "pemberhalaan" terhadap teks dan cenderung mengabaikan realitas.[91]

Mengawali penegasannya tentang *maqâshid al-syarî'ah*, Moqsith menyebut hirarkhi argumen atau dalîl yang digunakan dalam hukum Islam. Pertama, sumber-sumber pokok (*mashâdir ashliyyah asâsiyyah*), yaitu al-Qur`an, hadîts, konsensus (*ijmâ'*), dan analogi (*qiyâs*). Kedua, sumber-sumber sekunder (*mashâdir tab'iyyah*), seperti *mashlaẖah mursalah*, *istiẖsân*, syariat umat terdahulu (*syar' man qablanâ*), dan tradisi (*'urf*).[92]

Berkaitan dengan posisi al-Qur`an dan al-Sunnah yang berada di puncak sumber hukum Islam tersebut, Moqsith semula mengapresiasi hirarki ini dengan menyebutnya sebagai "kategori-kategori cerdas" yang perlu diapresiasi, namun kemudian ia malah mengritiknya. Ia menulis kegelisahannya, "Segala jenis tindakan dan kegiatan harus selalu *berada dalam kendali dan kontrol*

[90] Rumadi, *Post-tradisionalisme Islam*, h. 303-306.

[91] Abd. Moqsith Ghazali, "Metodologi Penafsiran al-Qur`an", dalam Abd. Moqsith Ghazali et. al. *Metodologi Studi al-Qur`an* (Jakarta: Gramedia, 2009), h. 140. Yang ia maksud dengan "pemberhalaan teks" adalah pemahaman yang semata didasarkan harpiah teks, sepenuhnya percaya akan kekuatan teks yang dianggap relevan sepanjang zaman (*shalâẖiyyat al-nash dalâliyyan li kull zamân wa makân*). Teks, ketika itu, dianggap sebagai "berhala yang disembah" (*shanam yu'bad*) dan mereka yang bergantung sepenuh kepada makna ungkapan disebut "penyembah kata" (*'ubbâd al-alfâzh*). Penyebutan ini dikaitkannya dengan penekanannya akan tujuan (*maqâshid*) di balik teks, termasuk yang tersembunyi (*maskût 'anhu*). Lihat Moqsith, "Metodologi…", h. 157-158.

[92] Moqsith, "Metodologi…", h. 147-148. 'Abd al-Wahhâb Khallâf membagi dalîl menjadi dalîl-dalîl yang disepekati kehujjahannya dan yang tidak disepakati. Lihat karyanya, *'Ilm Ushûl al-Fiqh,* h. 23-96.

al-Qur`an dan al-Sunnah. Bahkan, sejarah masa kini dan yang akan datang sekalipun harus juga berada dalam *ruang penaklukan* kitab al-Qur`an dan al-Sunnah".[93] Ungkapan demi ungkapan yang dikemukakannya menggambarkan pandangan terhadap al-Qur`an dan al-Sunnah yang dianggap mengungkung, mengontrol, mendominasi, bahkan "menaklukkan" masa lalu, sekarang, dan akan datang. Dengan skala pandangan kebebasan itu, Moqsith tidak setuju dengan pernyataan Imam al-Syâfi'î bahwa setiap kasus yang menimpa siapa pun dari umat ini telah dijelaskan dalam al-Qur`an dalam bentuk petunjuk (*lâ tanzilu bi ahadin min ahl dîn Allâh nâzilatun illâ wa fî kitâb Allâh al-dalîl 'alâ sabîl al-hudâ fîhâ*).[94]

Ketidaksetujuan Moqsith terhadap penempatan posisi al-Qur`an dan al-Sunnah pada posisi puncak dalam hirarki dalîl-dalîl tersebut dibuktikannya, khususnya terkait dengan sumber yang pertama, dengan menunjukkan bahwa dalam al-Qur`an terdapat kontradiksi antar ayat-ayatnya. Menurutnya, kontradiksi (*ta'ârudh*) itu tidak hanya terhadap antara suatu ungkapan (*lafzh*) dengan ungkapan lain, melainkan juga antara suatu gagasan dengan gagasan lain.[95] Pernyataannya ini menunjukkan bahwa ia adalah pendukung teori penganuliran (*naskh*) dalam al-Qur`an, suatu teori yang menimbulkan kontroversi yang berkepanjang-an dalam sejarah hingga sekarang, meski kajian-kajian mutakhir cenderung menafikannya.[96] Jika kita bandingkan dengan latar

---

[93] Moqsith, "Metodologi…", h. 148. Cetak miring dari peneliti.

[94] Moqsith, "Metodologi…", h. 148.

[95] Moqsith, "Metodologi…", h. 148.

[96] Karya-karya ulama klasik umumnya menegaskan terjadinya naskh dalam al-Qur`an, dimulai dari karya-karya awal, sebagaimana ditulis oleh Qatâdah (w. 118 H), Abû 'Ubayd al-Qâsim bin Sallâm (w. 224 H), Abû Ja'far al-Nahhâs (w. 338 H), hingga yang ditulis oleh semisal Hibatullâh bin Salâmah (w. 410 H), Ibn al-'Arabî (w. 546 H), Ibn al-Jawzî (w. 597 H), dan Makkî al-Qaysî (w. 313 H). Karya-karya modern masih diwarnai oleh dua arus itu, antara penerimaan dan penolakan, namun belakangan karya-karya yang menolaknya cukup signifikan jumlah. Di antara karya-karya modern yang menerima teori *naskh* adalah: Mushtahfâ Zayd, *al-Naskh fî al-Qur`ân al-Karîm*, 2 volume(Cairo: Dâr al-Yusr, 207), Muhammad Sâlim Abû

belakang sikap "kritis" kalangan *Ahl al-Ra`y* terhadap hadîts juga bertolak dari klaim mereka bahwa terjadi saling kontradiksi antrahadîts,[97] kasus argumentasi Moqsith mirip dengan nalar ini, hanya saja ia tentu tidak akan menolak al-Qur`an sebagai sumber ajaran Islam yang sudah disepakati, melainkan ia—seperti sikap Mu'tazilah menempatkan al-Qur`an di bawah akal[98]—akan memposisikannya di bawah *maqâshid al-syarî'ah*. Karakter dari model perujukan ayat ke *maqâshid al-syarî'ah* sebagai paradigma jelas melalui mekanisme penalaran rasional.

Kontradiksi antarayat al-Qur`an tersebut selama ini diselesaikan dengan instrumen kebahasaan *'âmm* (umum) yang kemudian di*takhshîsh* (dijelaskan konteks spesifiknya), *muthlaq* (umum) yang kemudian ditaqyîd (dijelaskan ketentuan spesifiknya), dan *mujmal* (global) yang kemudian di*tabyîn* (dijelaskan secara rinci). Menurut penilaian Moqsith, melalui analisis kebahasaan model instrumen seperti inilah, ushûl al-fiqh klasik menemukan *maqâshid al-syarî'ah*.[99] Sebenarnya, perumusan *maqâshid al-*

'Âshî, *Dirâsah fî al-Naskh* (Cairo: Mathba'at Risywân, 2000),Mushthafâ Muhammad Sulaymân, *al-Naskh fî al-Qur`an al-Karîm wa al-Radd 'alâ Munkirîh* (Mesir: Mathba'at al-Amânah, 1991), dan Muhammad Mahmûd Faraghlî, *al-Naskh bayn al-Itsbât wa al-Nafy*, 2 volume (Mesir: Dâr al-Kitâb al-Jâmi'î, 1986). Di antara karya-karya modern yang menolaknya adalah Îhâb Hasan 'Abduh, *Istihâlat Wujûd al-Naskh*: *Dirâsah 'Ilmiyyah Tudhhidhu Khurâfât al-Riwâyât wa Taruddu 'alâ Jahl Zakariyyâ Buthrus* (Cairo: Maktabat al-Nâfidzah, 2005), Jamâl Shâlih 'Athâyâ, *Haqîqat al-Naskh wa Thalâqat al-Nash fî al-Qur`ân* (Mesir: Dâr al-Wafâ` li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzî', 2006), 'Abd al-Muta'âl Muhammad al-Jabrî, *Lâ Naskh fî al-Qur`ân, Limâdzâ*? (Cairo: Maktabat Wahbah, 1987), 'Abd al-Muta'âl Muhammad al-Jabrî, *al-Naskh fî al-Syarî'ah al-Islâmiyyah Kamâ Afhamuh* (Cairo: Maktabat Wahbah, 1987), Wardani, *Ayat Pedang Vesus Ayat Damai*: *Menafsir Ulang Teori Naskh dalam al-Qur`an* (Jakarta: Kementerian Agama RI., 2011).

[97] Lihat kritik Ibn Qutaybah, seorang penulis aliran *Ahl al-Hadîts*, terhadap *Ahl* (*Ashhâb*) *al-Ra'y* dan *Ahl* (*Ashhâb*) *al-Kalâm* karena mereka mengklaim menemukan hadîts-hadîts kontradiktif yang sebenarnya, menurut Ibn Qutaybah, bisa dikompromikan, dalam karyanya, *Ta`wîl Mukhtalif al-Hadîts* (Cairo: Dâr al-Hadîts, 2006), terutama mukadimah, h. 50-124.

[98] Lihat Wardani, *Studi Kritis Ilmu Kalam*: *Beberapa Isu dan Metode* (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2013), h. 53.

[99] Di sini *'âmm* dan *muthlaq* sama-sama diterjemahkan dengan "umum". Sebenarnya, kedua istilah tersebut berbeda.

*syarî`ah* tidak melulu dengan instrumen kebahasaan seperti itu, melainkan sebagaimana diakui oleh Moqsith sendiri, "luar biasa canggih dan detil", minimal tidak sesederhana seperti analisis mekanis kebahasaan. Menurut al-Syâthibî, misalnya, tujuan syariat bisa diketahui melalui beberapa cara: dari perintah dan larangan dengan nash yang dilatarbelakangi oleh suatu sebab yang eksplisit hingga tujuan syariah yang bisa diketahui meski tidak ada nash yang terkait, namun ada "makna" (kebaikan) yang menghajatkannya (*al-sukût 'an syar' al-tasabbub aw 'an syar'iyyat al-amal ma'a qiyâm al-ma'nâ al-muqtadhî lahu*), yaitu yang tidak disebutkan dalam teks (*maskût 'anhu*).[100]

Kasus yang diangkat oleh Moqsith sebagai bukti terjadi kontradiksi antaraayat al-Qur`an adalah kasus kontradiksi antara apa yang disebutnya "ayat-ayat pluralis" dan "ayat-ayat non-pluralis" yang menjadi tema kajian disertasinya di UIN Syarif Hidayatullah. Menurutnya, di satu sisi, al-Qur`an melalui QS. al-Baqarah: 62[101] menjanjikan keselamatan eskatologis bagi penganut agama selain Islam.[102] Ayat ini bisa dikategorikan sebagai ayat pluralis, meskipun penafsiran ini masih sangat kontroversial dan tampak menabrak rambu-rambu bahasa.[103] Di sisi lain, menurutnya, begitu banyak ayat al-Qur`an yang menyatakan bahwa

---

[100] Lihat lebih lanjut Abû Is<u>h</u>âq al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, *ta<u>h</u>qîq* Mu<u>h</u>ammad 'Abdullâh Dirâz (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), Jilid 1, Juz 2, h. 298-313.

[101] Ayat tersebut berbunyi sebagai berikut: "Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shabi`în, siapa saja yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian, dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran kepada mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih". Ayat lain dengan redaksi sedikit berbeda adalah Qs. al-Mâ`idah: 69.

[102] Moqsith, "Metodologi…", h. 149; Moqsith, *Argumen Pluralisme Agama*, h. 240-261.

[103] Lihat komentar terhadap penafsiran Fazlur Rahman yang juga berkesimpulan tentang keselamatan pemeluk-pemeluk non-Islam, dalam Wardani, *Studi Kritis Ilmu Kalam*, h. 137-138, 149-154. Tentang penafsiran Fazlur Rahman, lihat karyanya, *Major Themes of the Qur`an*, h. 166. Bandingkan dengan Mohammad Asad, *The Message of the Qur`an* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980), h. 14.

Islam adalah satu-satu agama yang menjanjikan keselamatan.[104] Ayat model seperti inilah yang dikategorikannya sebagai ayat-ayat non-pluralis.

Jika kita memperhatikan karya-karya ulama kontemporer yang berupaya mengkompromikan antarayat al-Qur`an yang ditengarai saling-kontradiktif, seperti karya A<u>h</u>mad <u>H</u>ijâzî al-Saqâ dan 'Abd al-Muta'âl Mu<u>h</u>ammad al-Jabrî, klaim ayat-ayat teranulir (*mansûkh*) telah diakhiri, setidaknya klaim-klaim *naskh* semakin berkurang. Di tengah arus perhatian para ulama kontemporer seperti itu untuk mengakhiri kontroversi tentang naskh, teriakan Moqsith bahwa banyak ayat yang kontradiktif sebenarnya langkah mundur.

Untuk menyelesaikan kontradikasi tersebut, selain dengan model pembedaan antara ayat-ayat ushûl, yaitu ayat-ayat fundamen yang nilainya permanen, seperti ayat pluralis di atas, tidak mungkin dianulir (mansûkh), dan ayat-ayat fushûl, yaitu ayat-ayat cabang yang terkait dengan konteks spesifik dan kondisial yang tentu akan berubah, seperti ayat-ayat perang, Moqsith menawarkan *maqâshid al-syarî'ah* sebagai "sumber dari segala sumber hukum dalam Islam, termasuk sumber dari al-Qur`an itu sendiri". Ketentuan yang ditetapkannya sebagai patokan adalah "*sekiranya ada satu ketentuan baik di dalam al-Qur`an maupun al-hadîts yang bertentangan secara substantif terhadap maqâshid al-syarî'ah, ketentuan tersebut mesti ditakwilkan, ketentuan tersebut harus batal atau dibatalkan demi logika maqâshid al-syarî'ah*".[105] Formulasi ketentuan ini mirip dengan formulasi 'Abdullâh al-Karkhî (w. 340 H/ 951 M), seorang tokoh yang fanatik dengan aliran <u>H</u>anafiyyah.[106]

---

[104] Moqsith, "Metodologi…", h. 149.

[105] Moqsith, "Metodologi…", h. 150-151.

[106] Al-Karkhî mengatakan "Pada prinsipnya, setiap ayat yang bertentangan dengan pendapat para tokoh aliran kami harus dibawa ke isu penganuiran (*naskh*) atau pertimbangan pendapat terkuat (*tarjî<u>h</u>*). Yang lebih tepat adalah harus ditakwil untuk melakukan kompromi". Sebagaimana dikutip oleh Syaikh A<u>h</u>mad bin Saykh Mu<u>h</u>ammad al-Zarqâ, *Syar<u>h</u> al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, ed. 'Abd al-Sattâr Abû Ghuddah (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1996), h. 39; Mu<u>h</u>ammad <u>H</u>usayn al-Dzahabî,

Hanya saja, Moqsith menganggap ayat al-Qur`an atau hadîts harus di*naskh* atau ditakwil demi *maqâshid al-syarî'ah* yang meskipun semula dirumuskan dari al-Qur`an, namun mekanisme perujukan kepadanya merupakan mekanisme rasional dan merupakan pernyataan kebebasan (dilihat dari point-point isi yang dikembangkannya), al-Karkhî menyatakan hal yang sama, namun demi fanatisme madzhab. Namun, keduanya tidak jauh berbeda dalam hal keberanian menganulir atau menakwil ayat atas dasar kepentingan, baik kepentingan liberalisme maupun fanatisme.

Dengan tawaran seperti yang dianggapnya orisinal, Moqsith menegaskan dengan bangga, "Terus terang, tidak banyak ulama dan cendekiawan Muslim yang memiliki perhatian utama untuk mencoba menyelesaikan gagasan yang kontradiktif tersebut, baik dengan cara memperbaharui penafsiran maupun dengan menyusun sebuah metodologi pembacaan baru". Padahal, upaya untuk mengkompromikan ayat-ayat yang disebutnya ayat-ayat pluralis dan non-pluralis yang ditengarai saling kontradiktif telah banyak dilakukan, baik oleh kalangan yang tidak setuju adanya *naskh* maupun kalangan yang setuju dengan adanya *naskh* sekalipun, meski tidak dituangkan dalam karya yang membahas hal itu secara khusus.[107] Bahkan, mengklaim terjadinya kontradiksi antarayat tersebut, sekali juga, merupakan langkah mundur.

Lalu apa kandungan *maqâshid al-syarî'ah* tersebut dan bagaimana menelusurinya? Dengan mengutip pendapat al-Ghazâlî dalam *al-Mustashfâ*, ia menyatakan bahwa *maqâshid al-syarî'ah* adalah perlindungan terhadap hak hidup (*ẖifzh al-nafs aw al-ẖayâh*), hak beragama (*ẖifzh al-dîn*), hak untuk berpikir (*ẖifzh al-'aql*), hak untuk memiliki harta (*ẖifzh al-mâl*), hak untuk mempertahankan nama baik (*ẖifzh al-'irdh*), dan hak untuk memiliki garis keturunan

---

*al-Tafsîr wa al-Mufassirûn* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1976/ 1396), Jilid 2, h. 434.

[107] Selain nama-nama yang disebutkan di atas, seperti Aẖmad H̱ijâzî al-Saqâ dan 'Abd al-Muta'âl Muẖammad al-Jabrî yang merupakan penolak *naskh*, juga ada nama-nama lain yang menyelesaikan klaim kontradiksi antara ayat-ayat damai dan ayat-ayat perang, seperti Kamâl Salâmah al-Diqs, *Âyât al-Jihâd*.

(*h̲ifzh al-nasl*). Moqsith menyimpulkan pandangan al-Ghazâlî bahwa kemanusiaan adalah acuan seluruh ketentuan hukum dalam al-Qur`an.

Menurut Moqsith, fiqh klasik telah mengembangkan nilai-nilai dalam *maqâshid al-syarî'ah* berupa: keadilan (*al-'adl*), kemaslahatan (*al-mashlah̲ah*), kesetaraan (*al-musâwâh*), hikmah-kebijaksanaan (*al-h̲ikmah*), dan kasih sayang (*al-rah̲mah*). Nilai-nilai yang ditambahkan adalah: pluralisme (*al-ta'addudiyyah*), hak asasi manusia (*h̲uqûq al-insân*), dan kesetaraan gender.[108] Jika pakar ushûl al-fiqh semisal al-Syâthibî menjelaskan secara metodologis dan mendalam tentang bagaimana proses perumusan *maqâshid al-syarî'ah* konvensional dilakukan, Moqsith di sini tidak menjelaskan bagaimana dan mengapa nilai pluralisme, hak-hak asasi manusia, dan kesetaraan gender menjadi elemen-elemen dalam *maqâshid al-syarî'ah*.

### 3. Kaidah-kaidah Baru Tafsir: Kaidah Ushûl al-Fiqh sebagai Paradigma Tafsir

Tawaran metodologi tafsir al-Qur`an yang sering dilontarkan oleh Moqsith dalam berbagai kesempatan, baik dalam bentuk tulisan terpublikasi maupun dalam bentuk makalah yang dipresentasikan di forum ilmiah, adalah kaidah-kaidah ushûl al-fiqh alternatif yang diaplikasi dalam penafsiran al-Qur`an. Lontaran pemikiran ini cukup menarik untuk dikaji, tidak hanya karena kiprah Moqsith di berbagai kesempatan dan lembaga, melainkan respon kontroversial yang dimuculkan oleh kaidah-kaidah tersebut, termasuk di kalangan aktivis NU sendiri. Rumadi, seorang teman dekatnya, misalnya, dalam disertasinya menulis bahwa meski kaidah itu adalah sebuah upaya liberasi pemikiran di tubuh NU, tapi masih terasa ke-NU-annya.[109] Meski demikian, Rumadi juga memberi catatan sebagai berikut,

---

[108] Moqsith, "Metodologi…", h. 151.

[109] Rumadi, *Post-tradisionalisme Islam*, h. 311.

Kaidah-kaidah yang ditawarkan tersebut merupakan titik terjauh yang dikembangkan anak-anak muda NU. Memang, tidak semua orang NU, terutama di kalangan kiai senior, setuju dengan kaidah-kaidah yang cukup berani tersebut karena akan membawa konsekuensi-konsekuensi yang menakutkan. Kaidah-kaidah tersebut tentu akan dinilai, bukan saja telah memposisikan akal sedemikian tinggi, tapi juga menjungkirbalikkan ajaran Islam yang dianggap telah mapan. Oleh karena itu, kaidah ini akan dengan mudah dituduh penyusupan paham liberal ke dalam NU.[110]

Kaidah-kaidah tersebut adalah sebagai berikut:

a. ***Al-'Ibrah bi al-maqâshid lâ bi al-alfâzh*** **(العبرة بالمقاصد لا بالألفاظ)**

Kaidah ini bermakna "pelajaran ditarik berdasarkan tujuan-tujuan, bukan berdasarkan ungkapan-ungkapan kata". Maksud kaidah ini, menurut Moqsith, adalah bahwa dalam mengambil kesimpulan hukum dari al-Qur`an, seorang mujtahid atau penafsir tidak didasarkan atas hurup atau aksara dalam nash, melainkan didasarkan atas tujuan-tujuan (*maqâshid al-syarîah*). Jika Moqsith sebelumnya menyatakan bahwa tujuan-tujuan syarî'ah itu terepresentasi dalam *al-kulliyât al-khams* (pemeliharaan agama, jiwa, harga diri, keturunan, dan harta) dan nilai-nilai seperti keadilan dan kesetaraan, ia juga menyatakan bahwa yang dimaksud dengan "*maqâshid*" adalah "cita-cita etik-moral dari suatu ayat", bukan aturan hukum secara spesifik, sebagaimana ditegaskan sebelumnya oleh Fazlur Rahman.[111]

---

[110] Rumadi, *Post-tradisionalisme Islam*, h. 310.

[111] Lihat Fazlur Rahman, "Islam: Challenges and Opportunities", dalam *Islam*: *Past Influence and Present Challenge*, ed. Alford T. Welch dan Pierre Cachia (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), h. 325-326; Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 1995), h. 7-8. Analisis terhadap pandangan Rahman ini dikemukakan dalam Farid Esack, *Qur`an, Liberalism, and Pluralism*: *an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (Oxford: Oneworld, 1998), h. 66.

Memang, tampak ada ambiguitas, apakah yang ia maksud dengan "*maqâshid*" dalam formulasi kaidah itu adalah *maqâshid al-syarî'ah* yang dirumuskan oleh para pakar ushûl al-fiqh dan yang ia tambahkannya seperti dikemukakan di atas atau, katakanlah, "tujuan-tujuan luhur al-Qur`an" (*maqâshid al-Qur`ân al-'ulyâ al-ẖâkimah*), sebagaimana dikemukakan Thâhâ Jâbir al-'Alwânî, yaitu tujuan-tujuan yang dirumuskan secara otentik dari al-Qur`an untuk dijadikan dasar berbagai pertimbangan hukum,[112] atau malah lebih sempit, yaitu tujuan surah atau ayat tertentu?[113] Ambiguitas tampak ketika ia mengatakan bahwa yang dimaksud adalah *maqâshid al-syarî'ah* di satu sisi, dan "cita-cita etik-moral dari suatu ayat". Keduanya memang terkait, karena *maqâshid al-syarî'ah* yang dirumuskan oleh para ulama memang berisi nilai-nilai etis. Akan tetapi, *maqâshid al-syarî'ah* tidak serta dirumuskan dalam suatu ayat sedang ditafsirkan, melainkan, sebagaimana dilakukan oleh para ulama, hasil perumusan mendalam dari berbagai ayat. Hal yang mungkin ditarik dari suatu hanya menemukan pesan moral di dalamnya, sebagaimana yang ditawarkan dan diterapkan oleh Fazlur Rahman, dan yang juga diikuti oleh Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal dalam *Tafsir Kontekstual al-Qur`an*. Jadi, tampaknya Moqsith menginginkan agar maqâshid al-syarî'ah langsung dirumuskan dalam ayat yang sedang ditafsirkan.

Menurut Moqsith, menemukan *maqâshid al-syarî'ah* tidak melalui ungkapan teks (*lafzh, alfâzh*), karena keterpesonaan dengan teks akan menipu. Moqsith bernasehat, "Karena itu, kejarlah maqâshid al-syarî'ah dengan pelbagai cara, tanpa terlalu terpesona terhadap keindahan sebuah teks. Sebab, keterpesonaan

---

[112] Lihat Thâhâ Jâbir al-'Alwânî, *Naẖwa al-Tajdîd wa al-Ijtihâd: Murâja'ât fî al-Manzhûmah al-Ma'rifiyyah al-Islamiyyah* (1): *al-Fiqh wa Ushûluh* (Cairo: Dâr Tanwîr, 2008), h. 191-251.

[113] Tujuan-tujuan suatu sûrah (*ahdâf al-sûrah*) biasanya perlu dirumuskan sebagai suatu langkah dalam metode "tafsir tematik terhadap suatu sûrah" (*al-tafsîr al-mawdhû'î li al-sûrah*).

merupakan tindakan ideologis yang hanya akan menumpulkan aktivitas dalam pencarian makna objektif."

Menurut Moqsith, cara untuk menemukan *maqâshid al-syarî'ah* adalah dengan memahami konteks yang melatarbelakangi turunnya ayat al-Qur`an. Yang dimaksud dengan "konteks" di sini adalah "konteks impersonal yang *kullî*-universal", bukan "konteks personal yang *juz`îy*-partikular". Konteks tersebut meliputi: (1) *sabab al-nuzûl*, yaitu sebab spesifik yang melatarbelakangi turunnya ayat al-Qur`an, termasuk latar belakang yang disebut dalam al-Qur`an sendiri, sehingga dari pemahaman terhadap latar belakang ini, bisa ditarik generalisasi,[114] (2) tradisi dan kebiasaan masyarakat Arab yang menjadi sasaran pertama wahyu al-Qur`an, karena pengetahuan tentang hal ini, sebagaimana dikutipnya dari pendapat al-Syâthibî, menjadi syarat bagi seorang mujtahid,[115] (3) analisis terhadap kelas, struktur sosial, dan tradisi yang menyertai kehadiran teks,[116] (4) intuisi dalam pengertian suara hati nurani yang harus dilibatkan secara intensif dalam dialog bersama teks dan realitas, yang secara berurutan: berinteraksi dengan realitas, berdialektika dengan teks, dan berdialog dengan hati nurani.[117]

Berkaitan dengan *sabab al-nuzûl*, Moqsith mengritik kaidah *al-'ibrah bi 'umûm al-lafzh, lâ bi khushûsh al-sabab* (yang menjadi patokan adalah keumuman ungkapan, bukan kukhususan sebab). Kaidah ini yang ia kemukakan sendiri sebagai kaidah alternatif ini disebutnya sebagai "antipoda" (anti-tesis) terhadap kaidah ini. Tampaknya, Moqsith mengambil sikap untuk memilih (preferensi) salah satu dari kaidah *sabab al-nuzûl*, yaitu *al-'ibrah bi khushûsh al-sabab* dan mengritik kaidah *al-'ibrah bi 'umûm al-lafzh*. Kedua kaidah ini tampaknya dilihatnya bertentangan, bukan mencari

---

[114] Moqsith, "Metodologi…", h. 152-154. Moqsith tidak menyinggung riwayat-riwayat *sabab al-nuzûl* dari sumber hadits Nabi.

[115] Moqsith, "Metodologi…", h. 155.

[116] Moqsith, "Metodologi…", h. 158.

[117] Moqsith, "Metodologi…", h. 151.

kompromi yang melihat keduanya saling melengkapi, sebagai dikemukakan Nashr Hâmid Abû Zayd, misalnya. Menurut Moqsith, kaidah yang disebut terakhir ini: (1) menjadikan penafsir terlalu bertumpu pada analisis semantik yang dianggapnya mengabaikan peran *sabab al-nuzûl*,[118] (2) konteks historis (*al-siyâq al-târîkhî*) yang mengitari teks diabaikan, sedangkan teks diutamakan, karena ada pandangan universalisme dan relevansi teks secara terus menerus dalam berbagai ruang dan waktu (*shalâhiyyat al-nash dalâliyan li kull zamân wa makân*).[119] Pemakai kaidah ini disebut oleh Moqsith sebagai "penyembah kata" (*'ubbâd al-nash*) dan kata (*lafzh*) sendiri adalah "berhala/ patung yang disembah" (*shanam yu'bad*).[120]

Perumusan *maqâshid al-syarî'ah*, menurut Moqsith, harus melalui 3 langkah. Pertama, kontekstualisasi, yaitu upaya memahami teks melalui konteks sebagaimana dijelaskan dengan tujuan untuk menemukan *maqâshid al-syarî'ah*. Kedua, dekontekstualisasi, yaitu upaya untuk melepaskan teks dari konteks spesifiknya, yaitu konteks kearabannya, dengan tujuan untuk menemukakan ajaran-ajaran al-Qur`an yang prinsipil agar bisa diterapkan tidak hanya di Jazirah Arab, tempat turunnya wahyu, melainkan juga di luar wilayah ini. Langkah ini mirip dengan langkah Fazlur Rahman, yaitu menarik pesan-pesan ideal-moral di balik ketentuan spesifik dalam ayat al-Qur`an. Ketiga, rekontekstualisasi atau upaya melakukan kontekstualisasi kembali, yaitu menerapkan ajaran prinsipil al-Qur`an tersebut dalam konteks baru.[121] Langkah pertama dan kedua dijelaskannya memadai, sedangkan langkah ketiga tidak dijelaskan tentang bagaimana upaya rekontekstualisasi itu, seperti halnya langkah hermeneutika

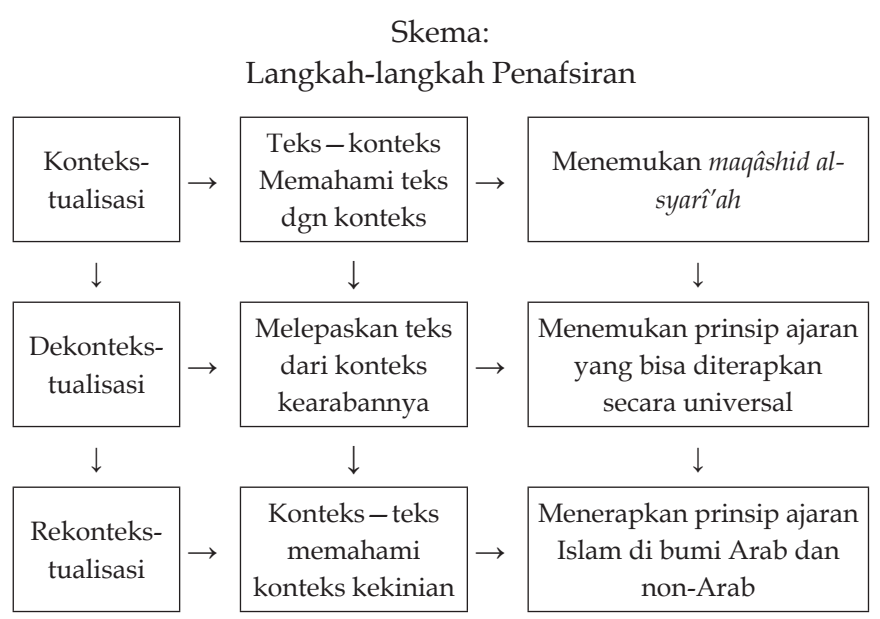
[118] Sebenarnya, kaidah ini tidak mengabaikan *sabab al-nuzûl* sama sekali, melainkan bertolak dari sebab spesifik menuju generalisasi pesan ayat karena ungkapannya juga beredaksi umum.

[119] Moqsith, "Metodologi…", h. 157-158.

[120] Moqsith, "Metodologi…", h. 158.

[121] Moqsith, "Metodologi…", h. 155.

Fazlur Rahman atau tafsir kontekstual Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean dalam memahami konteks kekinian, kemudian teks diproyeksikan ke konteks baru itu.

Skema:
Langkah-langkah Penafsiran

b. ***Jawâz naskh al-nushûsh (al-juz`iyyah) bi al-mashlahah* (جواز نسخ النصوص بالمصلحة)**

Moqsith termasuk orang yang menganut teori penganuliran (*naskh*) dalam al-Qur`an. Para pendukug *naskh* pada umumnya menganggap penganuliran hanya mungkin terjadi antarayat al-Qur`an, karena sebagaimana dijelaskan oleh al-Syâfi'î, secara hirarkis, hanya dalîl-dalîl yang setara atau selevel yang bisa menganulir dalîl lain, sehingga, misalnya, al-Sunnah tidak bisa menganulir ayat al-Qur`an.[122]

Kaidah ini bermakna "kebolehan menganulir nash/ teks yang bersifat partikular dengan kemaslahatan". Jika kita berpatokan dengan pandangan al-Syâfi'î tentang hirarki argumen

[122] Lihat al-Syâfi'î, *al-Risâlah* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 106.

(al-Qur`an, al-Sunnah, *ijmâ'*, dan *qiyâs*) dan aturan bahwa yang menganulir (*nâsikh*) harus lebih tinggi atau sama levelnya, maka ada dua kemungkinan posisi sikap Moqsith dalam penganuliran ini. Pertama, Moqsith memang juga mempertimbangkan hirarki dalîl, namun hirarki yang ia kemukakan bukanlah menempatkan al-Qur`an dan al-Sunnah di puncak hirarki tersebut, melainkan *maqâshid al-syarî'ah*, termasuk unsur kemaslahatan di dalamnya, di puncaknya. Dengan begitu, wajar kemaslahatan bisa menganulir keberlakuan suatu teks/ nash. Kedua, kemungkinan lain adalah ia mengikuti pendapat lain yang juga berkembang bahwa al-Qur`an tidak hanya bisa dianulir dengan al-Sunnah, bahkan dalîl di bawahnya, termasuk nalar. Kedua kemungkinan ini bisa jadi menjadi jawaban yang saling terkait terhadap persoalan kenapa ia membolehkan nash al-Qur`an dan al-Sunnah bisa dianulir dengan kemaslahatan.

Pandangannya tentang ayat al-Qur`an dan kemaslahatan (*mashlahah*) dalam hal kemungkinan menganulir atau dianulir sebagai berikut.

Pertama, tentang ayat al-Qur`an. Ia, dengan merujuk kepada klasifikasi Ibn al-Muqaffa', mengakui bahwa ayat-ayat al-Qur`an bisa dibedakan menjadi dua, yaitu:

(1) Ayat-ayat yang berisi ajaran-ajaran yang merupakan prinsip dan fundamen yang menjadi sandaran atau rujukan hampir seluruh ajaran al-Qur`an, sehingga keberlakuan bersifat universal dan permanen, yang disebut sebagai "*al-âyât al-ushûliyyah*", atau "*ushûl al-Qur`ân*" (pokok-pokok al-Qur`an). Ayat-ayat dimaksud memuat prinsip nilai yang abadi, seperti keadilan. Ayat ini dikatakan oleh Moqsith sebagai ayat yang dari segi muatan nilainya paling tinggi (*al-âyah al-a'lâ qîmatan*). Sebagai contoh, "*wa idzâ h̲akamtum bayn al-nâs an tah̲kumû bi al-'adl*"[123] (dan jika kalian memberikan putuan hukum di antara manusia, hendaklah memutuskan

[123] QS. al-Nisâ`: 28.

dengan adil) dan "*i'dilû huwa aqrab li al-taqwâ*"[124] (berlaku adillah karena keadilan itu lebih dekat kepada takwa). Ayat-ayat fundamen ini, menurutnya, tidak bisa dianulir, karena hal itu akan bertentangan dengan semangat ajaran Islam dan bertentangan juga dengan "logika *naskh*" (maksudnya adalah bahwa *naskh* hanya terjadi terhadap sesuatu yang tidak berlaku lagi, sedangkan ajaran tentang nilai, seperti keadilan, akan tetap berlaku).[125]

(2) Ayat-ayat yang berisi ajaran-ajaran yang bukan merupakan prinsip atau fundamen, melainkan ajaran-ajaran yang memuat aturan teknis dan operasional (*furû'*, ranting/ cabang) sehingga keberlakuannya bersifat partikular dan temporal, yang disebut sebagai "*al-âyât al-furû'iyyah*" seperti ayat-ayat tentang *mu'âmalah* (hubungan sesama manusia). Ayat ini disebut oleh Moqsith sebagai ayat yang dari segi muatan nilainya lebih rendah (*al-âyah al-adnâ qîmatan*), seperti ayat-ayat yang berbicara tentang bentuk-bentuk hukuman (*'uqûbât*), sanksi bagi para pelaku pidana (*hudûd*), dan pembagian warisan. Ayat-ayat yang berisi teks-teks spesifik (*al-nushûsh al-juz`iyyah*) seperti inilah yang terbuka untuk dianulir, "seandainya ayat tadi tidak efektif lagi sebagai sarana untuk mewujudkan cita-cita kemaslahatan". Prinsip kerja naskh, menurutnya, adalah "terus-menerus mempabaharui teks-teks agama yang tidak lagi merepresentasikan prinsip-prinsip dasar Islam". Teks/ nash, baik al-Qur`an maupun al-Sunnah, menurutnya, bisa "aus" dan tidak relevan lagi.[126]

*Kedua*, tentang kemaslahatan. Tujuan satu-satunya hukum Islam, menurut Moqsith, adalah mewujudkan kemaslahatan (*jalb al-mashâlih*) dan menolak segala bentuk kerusakan (*dar` al-mafâsid*). Pandangan ini dinisbatkan oleh Moqsith sebagai pandangan Ibn

[124] QS. al-Mâ`idah: 8.
[125] Moqsith, "Metodologi…", h. 164.
[126] Moqsith, "Metodologi…", h. 162, 165.

Qayyim al-Jawziyyah, al-Ghazâlî, Fakhr al-Dîn al-Râzî, 'Izz al-Dîn ibn 'Abd al-Salâm, Najm al-Dîn al-Thûfî, Ibn Taymiyah, Abû Ishâq al-Syâthibî, dan Ibn Âsyûr.[127] Kemaslahatan diidentikan oleh Moqsith dengan hikmah (Arab: *hikmah*), sebagaimana digunakan oleh Ibn Rusyd dalam karyanya, *Fashl al-Maqâl fî Taqrîr Mâ Bayn al-Hikmah wa al-Syarî'ah min al-Ittishâl*, sebagai "saudara kandung" (*sic*, saudara sesusuan) bagi syarî'ah.[128] Meski ada kesamaan pemaknaan, kalangan filosof Muslim, termasuk Ibn Rusyd, menggunakannya untuk menyebut filsafat, sedangkan kalangan ulama ushûl al-fiqh tidak menggunakannya sebagai filsafat, melainkan sebagai pertimbangan alasan hukum yang lebih mendalam, sebagai imbangan terhadap '*illah*.[129] Kemaslahatan ada dua macam, yaitu:

(1). Kemaslahatan yang bersifat individual-subjektif, yaitu kemaslahatan yang menyangkut kepentingan orang per orang yang independen, terpisah dari kepentingan orang lain. Karena bersifat subjektif, kemaslahatan individual juga ditentukan oleh orang yang bersangkutan.[130]

(2). Kemaslahatan yang bersifat sosial-objektif, yaitu kemaslahatan yang menyangkut orang banyak. Karena bersifat objektif, kemaslahatan sosial dinilai oleh orang banyak

---

[127] Moqsith, "Metodologi…", h. 160.

[128] Moqsith, "Metodologi…", h. 162-163. Teks yang benar bukan "saudara kandung", melainkan "saudara sesusuan". Teks dari Ibn Rusyd selengkapnya adalah: "Yang kumaksud adalah bahwa hikmah adalah sahabat syarî'ah dan saudara sesusuannya" (أعنى أن الحكمة هي صاحبة الشريعة و الأخت الرضيعة). Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl*, *tahqîq* dan kajian Muhammad 'Imârah (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, ), h. 67.

[129] Istilah '*illah* bermakna karakter atau sifat yang terkandung dalam hukum, yang mudah diidentifikasi, yang ditunjukki oleh Tuhan atau Nabi Muhammad, yang menjadi petanda untuk penetapan hukum, sedangkan *hikmah* adalah karakter atau sifat yang relevan sebagai dasar hukum yang umumnya muncul dalam banyak keadaan, tidak ditentukan melalui teks/ nash secara langsung.Menurut Moqsith, kemaslahatan merupakan hal yang fundamental (*ushûl*) dalam hukum Islam, bersifat universal, dan tidak akan berubah, sedangkan pelaksanaan dari kemaslahatan disebut *fushûl*, yaitu rincian-rincian hukum, atau hukum spesifik, yang bisa berubah dengan berubahnya sejarah dan peradaban.

[130] Moqsith, "Metodologi…", h. 161.

melalui mekanisme *syûrâ* (musyawarah) hingga mencapai kesepakatan (*ijmâ'*).[131]

Mungkin kah terjadi kontradiksi antara teks/ nash dan kemaslahatan. Menurut ulama ushûl al-fiqh klasik, tidak mungkin terjadi kontradiksi antara keduanya, karena setiap teks secara otomatis mengandung kemaslahatan. Menurut pandangan ini, Tuhan telah menetapkan kemaslahatan melalui teks yang diturunkan-Nya. Jika terjadi kontradiksi sekalipun—menurut pandangan tertentu—maka yang dipertahankan adalah teks.[132]

Moqsith menentang pandangan ini dengan menyatakan bahwa yang harus dipertahankan adalah kemaslahatan dengan menganulir teks. Alasannya adalah karena kemaslahatan merupakan inti dari teks. Selanjutnya, ketika teks usang, "aus", atau tidak relevan lagi, kemaslahatan yang menjadi inti teks sekarang bisa menjadi "amunisi",dalam istilah Moqsith, yang bisa "mengontrol balik", untuk mengatakan "memusnahkan" atau "menganulir" keberlakuan teks.[133] Teks, dalam analogi Moqsith, mirip seperti kulit luar dari sesuatu, sedang kemaslahatan mirip inti, sehingga teks bisa dimunsahkan oleh inti. Hal itu karena kemaslahatan merupakan pondasi paling pokok dari setiap hukum Islam. Kemaslahatan bukan dirumuskan secara oportunistik dengan dicocok-cocokan dengan keinginan manusia di zamannya, melainkan dirumuskan secara objektif. Moqsith mengutip pernyataan 'Izz al-Dîn bin 'Abd al-Salâm, "Seluruh ketentuan agama diarahkan sebesar-besarnya untuk kemaslahatan umat manusia" (*innamâ al-takâlîf râji'atun ilâ mashâli<u>h</u> al-'ibâd*).[134]

---

[131] Moqsith, "Metodologi…", h. 161.
[132] Moqsith, "Metodologi…", h. 161-162.
[133] Moqsith, "Metodologi…", h. 162.
[134] Moqsith, "Metodologi…", h. 163.

c. ***Tanqîh al-nushûsh bi ‘aql al-mujtama’ yajûzu* (تنقيح النصوص بعقل المجتمع يجوز)**

Kata “*tanqîh*” (pola fa’’ala: *naqqaha-yunaqqihu*) dari segi kebahasaan bermakna mengecek, menilai ulang, merevisi, dan mengoreksi.[135] Istilah ini biasanya digunakan dalam pembahasann tentang *qiyâs* dalam ushûl al-fiqh, khususnya dalam mengidentifikasi *‘illah* hukuim, yaitu tanqîh al-manâth (upaya memilih atau menyortir satu *‘illah* dari berbagai kemungkinan illah yang tidak ditunjukki oleh teks/ nash).[136] Namun, Moqsith menggunakan istilah *tanqîh* untuk memilih atau menyortir teks.

Dalam kaidah kedua dan ketiga, nalar ditempatkan di atas teks. Jika dalam kaidah kedua, nash atau teks suci bisa dibatalkan atau dianulir dengan kemaslahatan yang sebenarnya di sini merupakan nalar publik secara objektif, kini dalam kaidah ketiga ini, otoritas nalar publik itu tidak menganulir, melainkan menyortir (memilih), dalam ungkapan Moqsith, “mengedit, menyempurnakan, dan memodifikasi”, nash atau teks suci jika dianggap tidak lagi sejalan dengan kemaslahatan.

Dengan kaidah ini, nalar publik bisa memilih teks-teks tertentu untuk dipilih maupun dimodifikasi. Sama halnya dengan kaidah kedua, teks yang mungkin untuk dipilih dan dimodifikasi oleh nalar publik adalah teks yang berkaitan dengan ayat-ayat partikular (*al-âyât al-juz`iyyah, al-âyât al-fushûliyyah*), seperti ayat-ayat tentang *‘uqûbât* dan *hudûd* (seperti potong tangan dan rajam),

---

[135] Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, ed. J. Hamilton Cowan (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1971), h. 989.

[136] Dalam menentukan *‘illah* yang tidak ditunjukki oleh nash, urutan prosesnya adalah (1) *takhrîj al-manâth*, yaitu mengenali dan menghimpun berbagai karakter atau sifat yang terkandung dalam hukum yang bisa jadi merupakan *‘illah*nya, seperti dalam kasus kafarat bagi suami-isteri yang berhubungan seksual di siang Ramadhân; apakah karena semata berbuka puasa seara sengaja, atau karena kesucian bulan Ramadhan? (2) *tanqîh al-manâth*, yaitu menyeleksi berbagai kemungkinan *‘illah* yang sudah dihimpun, (3) *tahqîq al-manâth*, yaitu menganalisis kemungkinan *‘illah* tersebut untuk menentukan salah satu di antaranya. Lihat Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, h. 245-246.

*qishâsh*, dan hukum waris. Moqsith, sama halnya dengan Thâhâ[137] dan an-Naim,[138] menganggap ayat-ayat itu bertentangan dengan kemanusiaan, sehingga jika tidak dianulir dengan kemaslahatan (berdasarkan kaidah kedua), tentu dipilih atau dimodifikasi dengan nalar publik (dengan kaidah ketiga). Ayat-ayat partikular ini membentuk apa yang disebutnya sebagai "fiqh al-Qur`an" atau ajaran al-Qur`an tentang fiqh, yaitu ayat-ayat yang berisi ketentuan praktis sebagai hasil dari respon al-Qur`an terhadap kasus-kasus tertentu yang berlangsung dalam wilayah tertentu, yaitu konteks masyarakat Arab. Ayat-ayat ini, menurutnya, kebenarannya bersifat relatif dan tentatif. Ayat-ayat ini bisa ditingkatkan ke kebenaran yang tingkatnya universal. Upaya ini disebut dengan "universalisasi" melalui *tanqîh*, di mana ayat-ayat yang terkait dengan "fiqh al-Qur`an" tersebut disempurnakan, diperbaharui, dan "disuling".[139]

Dengan *tanqîh* tersebut, seakan-akan Moqsith menginginginkan revisi teks-teks al-Qur`an dengan menyusun redaksinya kata perkata (reverbalisasi). Akan kah ada al-Qur`an edisi kritis, sebagaimana didengungkan oleh sebagian orang?[140] Ternyata, yang dimaksud oleh Moqsith adalah *tanqîh* dengan akal dengan instrumen *takhshîsh, taqyîd*, *tabyîn* sehingga menjadi *takhshîsh bi al-'aql, taqyîd bi al-'aql*, dan *tabyîn bi al-'aql*.[141] Selama mekanisme yang dimaksud hanyalah tiga instrumen ini, teks al-Qur`an hanya lah "ditafsirkan", bukan "direvisi" secara verbal, atau rekonstruksi ulang al-Qur`an yang jelas tidak mungkin. Dengan demikian, tanqîh al-nushûsh adalah memilih atau menyortir ayat-ayat tertentu yang terkait dengan *juz`iyyah* (aturan spesifik) untuk

---

137 Lihat karyanya, *The Second Message of Islam*, trans. and introduction by Abdullahi Ahmed an-Naim (Syracuse: Syracuse University Press, 1996).

138 Lihat karyanya, *Toward an Islamic Reformation*: *Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1996).

139 Moqsith, "Metodologi…", h. 166-167.

140 Lihat Taufik Adnan Amal, "Alquran Edisi Kritis", dalam http://islamlib.com/ kajian/ quran/alquran-edisi-kritis (29 November 2015).

141 Moqsith, "Metodologi…", h. 167.

disesuaikan dengan kemaslahatan publik dengan nalar publik, baik suatu ayat "ditafsirkan" dengan *takhshîsh, taqyîd,* atau *tabyîn*.

Di samping nalar publik, media yang dipakai dalam *tanqîh* adalah akal budi yang ada dalam jiwa manusia yang merupakan kekuatan yang selalu memihak kepada kebenaran.[142] Yang dimaksud oleh Moqsith, sekali lagi, adalah hati nurani, media yang juga digunakan untuk mengenal kemaslahatan. Menurutnya, hati nurani manusia mampu menjadikannya membedakan antara kebenaran dan kesalahan.

Dengan menempatkan akal dalam posisi yang sangat kuat, tidak hanya menyortir dan memodifikasi teks, melainkan juga menganulirnya, Moqsith berbangga dengan pemikiran rasional yang bahkan melampaui rasionalitas Mu'tazilah. Ia mengritik aliran teologi Islam, baik Asy'ariyyah maupun Mu'tazilah, yang sama-sama hanya menempatkan akal di bawah teks, karena dalam faktanya akal hanya berfungsi untuk merasionalisasi teks. "Akal tidak bisa bergerak terlalu jauh", tegasnya, sehingga ia ingin menggerakannya lebih jauh. Salah satu contoh kelemahan, khususnya teologi rasional, Mu'tazilah adalah bahwa aliran ini hanya menggunakan akal sebagai media *ta`wîl* terhadap ayat-ayat *zhanniyyât*, terutama ayat-ayat yang *mutasyâbihât*.[143]

Kritik Moqsith terhadap hal ini tidak seluruhnya benar, karena dalam faktanya, melalui patokan "keharusan memahami ayat-ayat *mutasyâbih* dari perspektif ayat-ayat *muhkam*" (*radd al-mutasyâbih ilâ al-muhkam*), Mu'tazilah dengan semangat fanatisme alirannya mengklasifikasi kedua jenis ayat ini secara ideologis, di mana ayat muhkam bisa disulap sebagai ayat *mutasyâbih*, dan sebaliknya. Artinya, ayat yang sebenarnya *muhkam*, ketika dianggap *mutasyâbih*, kemudian dita`wîl menurut pandangan rasional mereka. Jadi, sebenarnya mereka juga melakukan *ta`wîl* terhadap

---

142 Moqsith, "Metodologi…", h. 167.
143 Moqsith, "Metodologi…", h. 168.

ayat *muhkam*.[144] Moqsith berbangga dengan keberaniannya mempertanyakan, baik dengan menyortir maupun bahkan menganulir, ayat-ayat yang *muhkamât* atau *qath'iyyât* sekalipun.[145]

[144] Prinsip penafsiran ini juga dikenal di kalangan Sunnî umumnya, karena muhkam disebut sebagai "patokan yang dirujuk oleh ayat lain dengan ta`wîl" (*'umdah yuraddu ilayhâ gahyruhâ bi al-ta`wîl*). Prinsip ini, misalnya, diakui oleh Haqqî Ismâ'îl, al-Baydhâwî, al-Nawawî, dan al-Nasafî. Leah Kinberg, "*Muhkamât* and *Mutashâbihât* (Koran 3/7): Implication of Koranic Pair of Terms in Medieval Exegesis", dalam *The Qur`an*: *Formative Interpretation*, ed. Andrew Rippin (USA/ Singapore/Sydney: Ashagate, 1999), h. 162. Akan tetapi, penerapan prinsip penafsiran ini di kalangan Mu'tazilah lebih menonjol, karena pembelaan aliran menjadi faktor pendorong utama untuk melakukan ta`wîl secara intensif. Misalnya, QS. 7:143 dan QS.6:104 tentang kemungkinan melihat Tuhan (*ru`yat Allâh*) di akherat nanti bisa dianggap *muhkam* oleh kalangan Asy'ariyyah, tapi dianggap mutasyâbih oleh kalangan Mu'tazilah.

[145] Moqsith, "Metodologi…", h. 168-169.

# BAB IV

# KELOMPOK RASIONALIS-EKLEKTIK

Yang dimaksud dengan kelompok rasionalis-eklektik adalah kelompok yang menawarkan pemikiran tentang metodologi tafsir al-Qur`an yang dari karakter cara kerjanya bersifat rasional. Metodologi tersebut merupakan hasil perpaduan kreatif antara unsur dari khazanah Islam klasik dan unsur dari pemikiran Barat kontemporer.

## A. Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean: Tafsir Kontekstual al-Qur`an

### 1. Riwayat Hidup, Karir, dan Karya

### a. Taufik Adnan Amal

Ia lahir pada 12 Agustus 1962 di Bandung. Pendidikan S1 diperolehnya di Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Kini, ia menjadi dosen pengampu matakuliah *'ulûm al-Qur`ân* pada Fakultas Syariah Universitas Islam Negeri (UIN) Alauddin Makasar, Sulawesi Selatan.

Di antara karya-karyanya adalah *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam* (terjemahan dan suntingan sejumlah artikel Fazlur Rahman, Mizan, 1988), *Islam dan Tantangan Modernitas*: *Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman* (Mizan, 1989), *Tafsir Kontekstual*

*al-Qur`an*: *Sebuah Kerangka Konseptual* (bersama Syamsu Rizal Panggabean, Mizan, 1989), *Fazlur Rahman*: *Sang Sarjana, Sang Pemikir* (bersama Ihsan Ali-Fauzi, monograf LSAF, 1990), *Pengantar Studi al-Qur`an* (terjemah karya William Montgomery Watt, Rajawali, 1990), *Fundamentalisme Islam dan Modernitas* (terjemah karya William Montgomery Watt, Raja Grafindo, 1999), *Agama dan Budaya Perdamaian* (terjemah karya suntingan sejumlah karya Chaiwat Satha-Anand, FkBA, PSKP, dan Quaker Internasional, 2001), *Politik Syariat Islam* (bersama Syamsu Rizal Panggabean, Alvabet, 2001), dan *Rekonstruksi Sejarah al-Qur`an* (Alvabet, 2005).

**b. Syamsu Rizal Panggabean**

Ia lahir pada 31 Mei 1961 di Tapanuli Selatan. Ia adalah kolega Taufik Adnan Amal di Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Mereka berdua bersama terlibat dalam diskusi-diskusi intensif tentang tafsir al-Qur`an. Bahkan, diskusi tentang isu ini diikuti mereka tidak hanya di Yogyakarta, melainkan juga di Surabaya dan Jakarta. *Tafsir Kontekstual al-Qur`an* yang dikaji di sini adalah karya mereka berdua. Skripsi yang ditulis Syamsu Rizal mengangkat tema tentang ekonomi politik dan sufisme di Pakistan. Sewaktu menjadi mahasiswa IAIN Sunan Kalijaga, ia juga menjadi mahasiswa Fisipol di Universitas Gadjah Mada Yogyakarta pada Jurusan Hubungan Internasional. Sebelum mengenyam pendidikan tinggi, ia menimba ilmu di Pondok Modern Gontor yang diselesaikan pada 1981.

Karya-karya dalam bentuk artikel (opini) terbit di berbagai media massa, seperti *Kedaulatan Rakyat*, *majalah Tebuireng*, dan *Suara Muhammadiyah*. Karya-karya dalam bentuk buku: *Tafsir Kontekstual al-Qur`an*: *Sebuah Kerangka Konseptual* (bersama Taufik Adnan Amal, Mizan, 1989) dan *Politik Syariat Islam* (bersama Taufik Adnan Amal, Alvabet, 2001).

## 2. Tafsir Kontekstual al-Qur`an

Metode penafsiran secara kontekstual terhadap ayat-ayat al-Qur`an dikemukakan oleh Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean tertuang dengan jelas, sistematik, ringkas, dan padat dalam karya mereka, *Tafsir Kontekstual al-Qur`an: Sebuah Kerangka Konseptual* yang pertama diterbitkan oleh Penberbit Mizan, Bandung, pada 1989. Kedua penulis adalah mahasiswa Jurusan Tafsir Hadis di Fakultas Syariah (sebelum pindah ke Fakultas Ushuluddin pada tahun 1988[1]). Mereka berdua adalah tidak hanya mahasiswa di Jurusan ini, melainkan juga aktivis yang terlibat aktif dalam kelompok diskusi al-Jami'ah di Yogyakarta. Lewat diskusi-diskusi, dan secara khusus bersama dengan Djohan Effendi di Jakarta, karya ini ditulis.

Sebagaimana tampak nanti dalam uraian berikut, pemikiran Fazlur Rahman, di samping tokoh-tokoh lain, termasuk dari kalangan orientalis, sangat berpengaruh dalam karya ini. Tokoh Fazlur Rahman menjadi tema yang muncul dari beberapa karya yang ditulis khususnya oleh Taufik Adnan Amal.

Ide yang ingin disodorkan oleh keduanya adalah bagaimana al-Qur`an bisa dipahami secara kontekstual. Yang dimaksud dengan "kontekstual" di sini adalah sesuai dengan "konteks kesejarahan" dan "konteks kesusastraan al-Qur`an". Dua konteks yang saling terkait tersebut dalam menafsirkan al-Qur`an, menurut mereka, harus dipertimbangkan secara utuh dan seimbang. Kegelisahan akademik yang mendorong mereka terartikulasi sebagai berikut,

> Dalam kasus-kasus tertentu, seperti dalam penafsiran teologis, filosofis, dan sufistis, *gagasan-gagasan asing sering dipaksakan ke dalam al-Qur`an tanpa memperhatikan konteks kesejarahan dan kesusastraan Kitab Suci itu*. Dan praktek pemaksaan prakonsepsi

[1] Jurusan Tafsir Hadits dipindahkan dari Fakultas Syariah ke Fakultas Ushuluddin berdasarkan SK Menteri Agama Nomor 122 tahun 1988.

ke dalam al-Qur`an ini tetap berlangsung hingga sekarang.[2]

Pemaksaan gagasan-gagasan asing dan prakonsepsi tersebut tidak hanya pada masa klasik, melainkan juga berlanjut hingga periode modern. Menurut mereka, penyebab utama kesalahan penafsiran tersebut adalah penafsiran selama ini bersifat atomistik dan parsial, terlepas dari dua konteks penting yang harus dipertimbangkan tersebut dalam penafsiran, seperti penafsiran yang semata-mata didasarkan analisis filologis-gramatikal.[3]

Dalam konteks penafsiran teologis, misalnya, pemaksaan gagasan asing dan prakonsepsi teologis terjadi karena dialektika antaraliran, seperti antara Asy'ariyah dan Mu'tazilah. Sebagai contoh, untuk menegaskan doktrin keabadian (*qidam*) al-Qur`an dan menolak doktrin Mu'tazilah tentang ketidakabadian (*khalq*) al-Qur`an, kalangan Asy'ariyah menafsirkan kata *kun* dalam QS. Yâsîn: 82 sebagai perintah mendahului segala yang ada di alam, padahal, dalam penilaian Amal dan Syamsu Rizal, penafsiran ini mengabaikan konteks sesungguhnya ayat itu yang ingin menegaskan kemahakuasaan Tuhan sebagai Pencipta dan Pemelihara alam semesta.[4] Di kalangan filosof Muslim, pemaksaan gagasan asing, berupa pemikiran filsafat, terhadap al-Qur`an juga terjadi. Ide tentang kebangkitan spiritual (dengan roh saja) di akherat nanti, sebagaimana dikemukakan oleh Ibn Sînâ dan al-Fârâbî, untuk menolak ide kalangan teolog umum tentang kebangkitan fisik, mendorong para filosof Muslim melakukan penafsiran-penafsiran alegoris terhadap ayat-ayat tertentu di luar konteks kesejarahan dan kesusastraan yang sesunguhnya.[5]

Di era modern, pemaksaan gagasan asing itu tampak, misalnya, dari penafsiran oleh Sayyid Ahmad Khan terhadap kata

---

[2] Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean (selanjutnya disebut: Amal dan Syamsu Rizal), *Tafsir Kontekstual al-Qur`an*: *Sebuah Kerangka Konseptual* (Bandung: Mizan, 1989), h. 16.

[3] Amal dan Syamsu Rizal, *Tafsir Kontekstual al-Qur`an*, h. 16-17.

[4] Amal dan Syamsu Rizal, *Tafsir Kontekstual al-Qur`an*, h. 17-18.

[5] Amal dan Syamsu Rizal, *Tafsir Kontekstual al-Qur`an*, h. 19-20.

“*dharaba*” dalam QS. al-Syu’arâ`: 63 dari arti “memukul” ke “melakukan perjalanan” sehubungan dengan perintah Tuhan untuk memukul laut kepada Nabi Mûsâ. *Ta`wîl* dengan pemaksaan makna seperti itu dilakukannya hanya karena ia ingin menolak keberadaan mukjizat. ‘Abduh, dengan bertolak dari keinginan menafsirkan dengan sains modern, menafsirkan jin dengan mikroba. Iqbal, untuk membuktikan adanya Tuhan, menafsirkan dari beberapa ayat (QS. 10: 6, 31:28, 3:190-191, 2:164, 24:44), bahwa Tuhan adalah sesuatu yang imanen dalam alam. Bahkan, Amal dan Syamsu Rizal menunjukkan ada fenomena tafsir yang mereka sebut sebagai penafsiran yang “liar” dan sembarangan, seperti dikemukakan oleh al-Hallâj. Menurut shûfî ini, Iblîs adalah penganut monotheisme sejati, ketika ia menolak untuk sujud kepada Adam as. Ide tentang *tawhîd* Iblîs kemudian diikuti oleh beberapa shûfi, seperti Sana`i, Sarmad, dan Syaikh ‘Abd al-Lathîf. Padahal, ayat-ayat al-Qur`an dengan jelas menyebut Iblîs sebagai pembangkang.[6]

Amal dan Syamsu Rizal juga menilai bahwa ayat-ayat al-Qur`an tentang hukum Islam juga sering ditafsirkan secara atomistik dan arbitrer, tanpa mempertimbangkan konteks kesejarahan dan kesusastraan al-Qur`an, atau tanpa memperhatikan ajaran moral al-Qur`an secara keseluruhan. Sebagai contoh, dalam QS. al-Baqarah: 282 dinyatakan bahwa transaksi utang-piutang harus disaksikan oleh dua orang saksi laki-laki, atau seorang laki-laki dan dua orang perempuan. Ayat ini dijadikan sebagai dasar oleh para fuqahâ` bagi hukum persaksian. Dari sini, bisa ditarik kesimpulan bahwa dua perempuan sebanding nilainya dengan sumpah seorang laki-laki. Penafsiran ini mengabaikan alasan al-Qur`an “…supaya jika salah seorang di antara perempuan itu lupa, maka yang lain akan mengingatkannya”. Penafsiran itu juga mengabaikan gagasan-gagasan pokok al-Qur`an, terutama

---

[6] Amal dan Syamsu Rizal, *Tafsir Kontekstual al-Qur`an*, h. 20-24.

tentang keadilan dan kesetaraan antarmanusia.[7] Di samping pengambilan kesimpulan hukum, perumusan kaidah-kaidah hukum juga dinilai tidak sesuai makna sesungguhnya dari ayat yang dijadikan patokan perumusan. Bahkan, instrumen kebahasaan yang diterapkan dalam penafsiran, seperti *'âmm-khâsh*, *muthlaq-muqayyad*, *nâsikh-mansûkh*, dan *qath'î-zhannî* hanya menjadi pilihan "selera" penafsir.[8]

Untuk mewujudkan penafsiran yang komprehensif, relevan dengan berbagai konteks zaman, dan tidak memaksakan gagasan asing, Amal dan Syamsu Rizal mengusulkan prinsip dan langkah penafsiran.

a. Prinsip-prinsip Penafsiran

(1). Al-Qur`an adalah dokumen untuk manusia.[9] Prinsip ini jelas sekali diadopsi dari statemen Fazlur Rahman dalam karyanya, *Major Themes of the Qur`an*, ketika memulai bahasan tentang Tuhan. Rahman mengatakan, "*The Qur`an is a document that is squarely aimed at man; indeed, it calls itself "guidance for humankind"* (*hudan li'l-nâs* [2:185] *and numerous equivalents elsewhere*).[10] Prinsip pertama dan utama, yang diilhami oleh Fazlur Rahman tersebut, memang prinsip penting, karena menyangkut jati-diri dan keberadaan serta menjadi alasan diturunnya al-Qur`an kepada manusia. Prinsip ini memang ditekankan oleh para pengkaji al-Qur`an, seperti Mu<u>h</u>ammad 'Abd al-'Azhîm al-Zarqânî,[11] karena terkait dengan tujuan utama diturunkannya al-Qur`an. Prinsip ini harus dijadikan patokan oleh setiap penafsir al-Qur`an. Para ulama umumnya melihat fungsi al-Qur`an dalam dua hal, pertama kitab suci

[7] Amal dan Syamsu Rizal, *Tafsir Kontekstual al-Qur`an*, h. 25.

[8] Amal dan Syamsu Rizal, *Tafsir Kontekstual al-Qur`an*, h. 25-33.

[9] Amal dan Syamsu Rizal, *Tafsir Kontekstual al-Qur`an*, h. 34.

[10] Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur`an* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1999), h. 1.

[11] Lihat Mu<u>h</u>ammad 'Abd al-'Azhîm al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), Juz 1, h. 24.

yang berisi petunjuk (*hudân, hidâyah*) dan kitab suci yang berisi mukjizat (*kitâb i'jâz*). Yang pertama adalah tujuan, sedangkan yang kedua adalah sarana pembuktian otentisitas dirinya sebagai kalam sejati Tuhan. Berkaitan dengan fungsi pertama al-Qur`an, menurut Amal dan Syamsu Rizal sendiri, eksistensi al-Qur`an sebagai dokumen bagi manusia memang berimplikasi bahwa al-Qur`an selalu memberikan bimbingan kepada manusia dalam hidup dan kehidupan. Sedangkan, berkaitan dengan fungsi kedua, al-Qur`an diakui oleh mereka sebagai kitab yang berisi mukjizat hanya dalam konteks kandungannya, karena bahasa Arab sebagai bahasa al-Qur`an juga produk manusia. *I'jâz* dari segi bahasa, menurut mereka, tidak bisa membuktikan bahwa al-Qur`an adalah kitab suci yang tidak bisa ditiru. Wahyu, sebagai media komunikasi Tuhan dengan hamba-Nya, tidak bisa menghindari sistem linguistik bahasa Arab sebagai bahasa manusia. Mereka berdua sepakat dengan pernyataan Syah Waliyullâh al-Dihlawî bahwa wahyu verbal al-Qur`an dalam bentuk kata-kata, ungkapan, dan gaya bahasa, muncul dari dalam pikiran Nabi Muhammad.[12] Pernyataan al-Dihlawî ini berseberangan dengan mainstream ulama yang menganggap bahwa al-Qur`an dari redaksi dan kandungannya berasal dari Tuhan, meski ide ini tidak seradikal pandangan orientalis yang menyatakan al-Qur`an sebagai rekayasa atau sisipan perkataan Nabi Muhammad.[13] Bagi umumnya ulama, *i'jâz lughawî* di satu sisi dengan otentisitas dan keabadian al-Qur`an adalah hal yang saling terkait. Sedangkan, bagi mereka berdua, doktrin keabadian al-Qur`an adalah hal lain, apalagi hal ini sudah menjadi kesepakatan seluruh umat

---

[12] Amal dan Syamsu Rizal, *Tafsir Kontekstual al-Qur`an*, h. 34-35, fn. 1.

[13] Lihat, misalnya, John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1977); Ibn Warraq (ed.), *The Origins of the Koran: Classical Essays on Islam's Holy Book* (Amherst, New York: Prometheus Books, 1998).

Islam.[14] Selanjutnya, *i'jâz* dari segi kandungannya, menurut mereka berdua, berimplikasi bahwa kandungan koheren. Dari sini, mereka menolak konsep-konsep dalam *'ulûm al-Qur`ân* yang bertentangan dengan ide tentang koherensi itu, seperti doktrin *naskh* (*nâsikh-mansûkh*) dan *muhkam-mutasyâbih*. Klaim kategorisasi ayat-ayat al-Qur`an dengan doktrin ini hanya muncul dari pemahaman yang parsial terhadap ayat-ayat al-Qur`an. Amal dan Syamsu Rizal tidak hanya mengritik *nâsikh-mansûkh* sebagai medan pertempuran ideologis penafsiran dan pemahaman yang atomisik parsial, melainkan juga mengritik *muhkam-mutasyâbih* sebagai tidak berdasar pada pemahaman yang valid terhadap QS. Âli 'Imrân: 7 yang menjustifikasi keberadaan dua jenis ayat ini. Ayat tersebut, menurut mereka, tidak bisa dijadikan pijakan tentang keberadaan kategorisasi dua ayat ini.[15]

(2). Sebagai petunjuk yang jelas dan ditujukan kepada manusia, pesan-pesan al-Qur`an bersifat universal.[16] Ide "universalitas" al-Qur`an di sini dimaksudkan sebagai relevansi kitab suci ini bagi seluruh umat Islam di sepanjang masa. Relevansi tersebut terwujud dari petunjuk-petunjuknya yang meliputi semua aspek kehidupan. Ide tentang universalitas ini memiliki benang-merah tentang pandangan mereka tentang neo-modernisme yang diwarisi dari Fazlur Rahman, bahwa al-Qur`an harus tetap menjadi pedoman bagi manusia modern, sehingga penafsiran berikut metode tafsirnya sebagai warisan kesejarahan juga harus direkontruksi total.[17] Karena dikaitkan dengan relevansi al-Qur`an dengan berbagai masa,

---

[14] Amal dan Syamsu Rizal, *Tafsir Kontekstual al-Qur`an*, h. 38.

[15] Amal dan Syamsu Rizal, *Tafsir Kontekstual al-Qur`an*, h. 34-35.

[16] Amal dan Syamsu Rizal, *Tafsir Kontekstual al-Qur`an*, h. 38.

[17] Mereka berpandangan tentang keharusan adanya rekonstruksi total terhadap warisan kesejarahan Islam, termasuk metodologi tafsir al-Qur`an, dikaitkan dengan keharusan memperbarui pemahaman terhadap al-Qur`an agar relevan dengan semangat zaman. Lihat "pendahuluan" dalam Amal dan Syamsu Rizal, *Tafsir Kontekstual al-Qur`an*, h. 15.

maka universalitas itu berkaitan erat dengan ide tentang keabadian al-Qur`an yang, tegas mereka, disepakati oleh seluruh umat Islam.[18] Tampaknya, ide keabadian al-Qur`an yang mereka maksud bukanlah keabadian (*qidâm al-Qur`ân*) sebagaimana ditegaskan oleh kalangan Ahl al-Sunnah dan yang dibantah oleh kalangan Mu'tazilah yang menganut *khalq al-Qur`ân*, melainkan pada tujuan-tujuan moral yang langgeng. Tujuan-tujuan moral itu bisa dipahami dari al-Qur`an jika penafsirannya tidak harfiah.[19] Karena universalitas dimaknai seperti ini, maka tampaknya bagi mereka, semua ayat al-Qur`an, karena memiliki pesan-pesan moral yang langgeng bagi setiap zaman, adalah universal juga, sehingga tidak diakui adanya "pengotakan" antara ayat "universal" dan ayat "temporal".[20] Dengan demikian, keabadian al-Qur`an, menurut mereka, adalah kelanggengan ajaran-ajarannya yang berisi pesan-pesan moral yang relevan dari waktu ke waktu, melampaui batas ikatan lokalitas dan spesifik turunnya ayat-ayat tertentu dalam konteks tertentu pula. Ide tentang keabadian al-Qur`an berkaitan dengan koherensi kandungannya. Atas dasar ini, mereka menolak teori naskh dalam al-Qur`an yang menurut mereka tidak memiliki

---

[18] Amal dan Syamsu Rizal, *Tafsir Kontekstual al-Qur`an*, h. 38.

[19] Amal dan Syamsu Rizal, *Tafsir Kontekstual al-Qur`an*, h. 42.

[20] Amal dan Syamsu Rizal, *Tafsir Kontekstual al-Qur`an*, h. 41. Sebagai perbandingan, al-Syâthibî mengemukakan tentang "ayat-ayat *kulliyyât*" sebagai ayat-ayat yang memuat ajaran prinsipil dan permanen (tidak bisa dianulir) tentang perlindungan agama, jiwa, akal, kehormatan, dan harta yang turun sebagian besar di Makkah dan sebagian kecil turun di Madinah sebagai penyempurnaan, yang meliputi ayat-ayat *tawhîd*, prinsip-prinsip moral (*akhlâq*), dan beberapa ajaran fundamental lain, seperti shalat. Sedangkan, "ayat-ayat *juz`iyyât*" adalah ayat-ayat yang berkaitan dengan ketentuan spesifik. Lihat Abû Ishâq al-Shâthibî, *al-Muwâfaqât*, ed. Muhammad 'Abdullâh Dirâz, vol. 3 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), h. 335-336, 338. Ibn al-Muqaffa' (w. 756 M) juga membedakan antara ayat-ayat fundamen (*âyât al-ushûl*) dan ayat-ayat spesifik (*âyât al-fushûl*), atau biasanya dikenal juga dengan ayat-ayat ranting (*âyât al-furû'*). Lihat Muhammad Kurdî 'Alî, *Rasâ`il al-Bulaghâ`* (Cairo: Mushthafâ al-Bâbî al-Halabî, 1913), h. 57.

dasar dan muncul dari penafsiran yang harfiah dan tidak utuh.[21]

(3). Al-Qur`an diwahyukan dalam situasi kesejarahan yang kongkret. Menurut mereka berdua, karena al-Qur`an adalah kitab suci yang berisi respon ilahi terhadap situasi Arabia ketika ayat-ayatnya diturunkan, adalah hal yang niscaya untuk memahami dalam situasi kesejarahan kongkret, baik pada masa pra-Qur`an maupun pada masa pewahyuan al-Qur`an, baik yang berkaitan dengan situasi keagamaan, keyakinan, pandangan-dunia (*world-view*), maupun adat-istiadat.[22] Sumber data kesejarahan tersebut adalah keterangan al-Qur`an sendiri, literatur Jahiliyyah, rekaman sejarah, baik yang informasinya disajikan dalam kitab-kitab tafsir, h̲adîts-h̲adîts, *asbâb al-nuzûl*, maupun hasil-hasil penelitian kontemporer. Konteks kesejarahan itu, baik pra-Qur`an maupun semasa pewahyuan al-Qur`an, dianggap berfungsi sebagai "latar belakang makro" turunnya ayat-ayat al-Qur`an. Konteks kesejarahan itu terkait dengan masyarakat, agama, adat-istiadat, pranata-pranata sosial, termasuk politik dan ekonomi, dan kajian menyeluruh tentang kehidupan di Arabia, bahkan juga termasuk hubungan Arab dengan Bizantium dan Persia. Sedangkan konteks kesejarahan khusus dalam bentuk riwayat-riwayat *asbâb al-nuzûl* bisa disebut sebagai "latar belakang mikro" turunnya ayat-ayat al-Qur`an.[23] Ada tiga fungsi analisis konteks kesejarahan dalam menafsirkan al-Qur`an: (a) memudahkan kita dalam mengidentifikasi gejala-gejala moral dan sosial di masyarakat Arab ketika itu, sikap al-Qur`an terhadapnya, dan cara al-

[21] Mereka mengritik terhadap teori *naskh* yang selama ini bertolak dari sejumlah ayat yang dianggap membuktikan adanya penganuliran (*naskh*), yaitu QS. al-H̲ajj/22:52, al-Jâtsiyah/45:29, al-A'râf/7:154, al-Baqarah/2:106. Lihat Amal dan Syamsu Rizal, *Tafsir Kontekstual al-Qur`an*, h. 39-41.

[22] Amal dan Syamsu Rizal, *Tafsir Kontekstual al-Qur`an*, h. 42-43.

[23] Amal dan Syamsu Rizal, *Tafsir Kontekstual al-Qur`an*, h. 50-51.

Qur`an dalam memodifikasi atau mentransformasikan gejala-gejala itu hingga sesuai dengan pandangan-dunia al-Qur`an; (b) Respon al-Qur`an yang berisi ajaran-ajaran moral bisa dijadikan sebagai pedoman hidup bagi umat Islam sekarang ketika menyikapi gejala-gejala serupa; (c) dapat menghindarkan kita dari pemaksaan pra-konsepsi.[24] Untuk mendapatkan manfaat analisis konteks kesejarahan yang sesungguhnya, Amal dan Syamsu Rizal mengusulkan telaah tematik-kronologis, yaitu suatu tema atau persoalan yang ingin ditelusuri perkembangan maknanya dalam al-Qur`an diungkap melalui ayat-ayat al-Qur`an yang berbicara tentang hal itu, dengan meletakkan ayat-ayat tersebut berdasarkan urutan kronologis turunnya. Cara seperti ini telah diterapkan mereka, misalnya, berkaitan dengan tema keabadian (*khulûd*), malaikat (*malâ`ikah*), *khamr*,[25] *nâsikh-mansûkh*,[26] *mu<u>h</u>kam-mutasyâbih*,[27] perbudakan,[28] nikah antaragama,[29] riba dan bunga bank.[30]

(4). Al-Qur`an harus ditafsirkan dengan mempertimbangkan konteks sastranya. Yang dimaksud dengan "konteks sastra/ kesusastraan" adalah konteks di mana suatu tema atau istilah digunakan dalam al-Qur`an, dan keterkaitannya dengan ayat-ayat sebelum dan sesudah tema/ istilah itu, dan penggunaannya dalam beberapa ayat dalam sûrah-sûrah yang bisa diketahui melalui rujuk-silang. Fungsi analisis konteks sastra ini adalah sebagai berikut: (a) untuk melihat pergeseran atau perkembangan makna tema atau istilah tersebut pada masa pra-Qur`an dan pada masa pewahyuan

---

[24] Amal dan Syamsu Rizal, *Tafsir Kontekstual al-Qur`an*, h. 51.
[25] Lihat Amal dan Syamsu Rizal, *Tafsir Kontekstual al-Qur`an*, h. 43-50.
[26] Amal dan Syamsu Rizal, *Tafsir Kontekstual al-Qur`an*, h. 38-41.
[27] Amal dan Syamsu Rizal, *Tafsir Kontekstual al-Qur`an*, h. 35-38.
[28] Amal dan Syamsu Rizal, *Tafsir Kontekstual al-Qur`an*, h. 65-70.
[29] Amal dan Syamsu Rizal, *Tafsir Kontekstual al-Qur`an*, h. 70-75.
[30] Amal dan Syamsu Rizal, *Tafsir Kontekstual al-Qur`an*, h. 75-84.

al-Qur`an, seperti makna keabadian (*khulûd*) antara yang dipahami oleh masyarakat Arab pra-Qur`an dengan makna yang digunakan oleh al-Qur`an; (b) untuk memahami makna tema atau istilah dalam sistem linguistik al-Qur`an; (c) untuk melihat pergeseran dari penggunannya dalam al-Qur`an hingga penggunannya pasca-Qur`an yang dikembangkan oleh ilmu-ilmu keislaman, baik teologi, fiqh, sufisme, filsafat, dan lain-lain; (d) konteks sastra bersama konteks kesejarahan bisa membantu penafsir dalam memahami tujuan-tujuan dan pandangan-dunia al-Qur`an.[31] Contoh yang dikemukakan adalah tema tentang *Allâh*. Informasi yang diberikan oleh al-Qur`an berkenaan dengan *Allâh* dalam pandangan Arab Jahiliyyah menunjukkan bahwa mereka tidak hanya mengenalnya, melainkan mengenal struktur dalam konsep itu, seperti konsep *Allâh* sebagai Tuhan pencipta alam. Setelah turunnya al-Qur`an, wahyu pertama memperkenalkan *Allâh* sebagai *rabb* (pengatur dan pemelihara alam), kemudian secara berangsur-angsur al-Qur`an menerangkannya dengan atribut-atribut tertentu, seperti dengan *al-Raẖmân* (Maha Pengasih). Konsep itu kemudian mengalami transformasi dalam teologi, fiqh, tashawuf, dan filsafat. Penggambaran yang sederhana oleh al-Qur`an tentang *Allâh* menjadi rumit di tangan para teolog, misalnya, penggambaran Qur`ani "diterjemahkan" dalam kategori *dzât* dan *shifat*.[32]

(5). Agar penafsiran al-Qur`an selaras dengan pandangan-dunianya, penting untuk memahami "konteks kesejarahan" (situasi kesejarahan pra-Qur`an dan masa ketika turunnya al-Qur`an berdasarkan urutan kronologis) dan "konteks sastra" (konteks tema atau istilah dalam al-Qur`an yang didekati secara kronologis). Prinsip ini terkait dengan prinsip sebelumnya, namun titik-tekannya adalah: (a) pentingnya telaah "tematis-

[31] Amal dan Syamsu Rizal, *Tafsir Kontekstual al-Qur`an*, h. 51-52.
[32] Amal dan Syamsu Rizal, *Tafsir Kontekstual al-Qur`an*, h. 56-57.

kronologis" (telaah terhadap suatu tema dengan merujuk kepada ayat-ayat terkait yang disusun berdasarkan urutan kronologis turunnya, alasannya adalah karena ayat-ayat dalam al-Qur`an sekarang tidak disusun secara kronologis (*tartîb al-nuzûl/ al-tanzîl*), melainkan sistematika *mushhaf* (*tartîb al-mushhaf*); (b) pentingnya memperhatikan "konteks-langsung" tema atau istilah, yaitu ayat tempat tema atau istilah tersebut berada, serta ayat-ayat sebelum dan sesudahnya yang terkait. "Konteks langsung" itu disebut di sini sebagai "konteks sastra". Konteks kesejarahan idealnya, menurut mereka, *haruslah berinteraksi* dengan konteks sastra al-Qur`an. Amal dan Syamsu Rizal mengritik *asbâb al-nuzûl* yang selama ini memang memuat informasi sejarah latar belakang turun ayat, tapi tidak berinteraksi dengan konteks sastra, misalnya, dengan keharusan melihat ayat-ayat lain yang terkait (sesuai dengan kaidah "sebagian ayat al-Qur`an menafsirkan ayat yang lain", *al-Qur`ân yufassiru ba'dhuhu ba'dha*). Di sisi lain, kaidah yang disebut terakhir ini dalam praktiknya juga tidak dilakukan secara kronologis. Amal dan Syamsu Rizal menepis anggapan kalangan umat Islam selama ini berkaitan dengan fungsi pendekatan kesejarahan yang dianggap bisa berakibat menyempitnya pesan al-Qur`an, tidak berlaku universal. Menurut mereka berdua, upaya untuk menjadikan pesan ayat bersifat universal juga tidak berarti bahwa kita harus "mencerabut" ayat dari akar sejarah kongkretnya.[33] Sebagaimana tampak dari prinsip terdahulu, upaya universalisasi pesan ayat bisa dilakukan dengan memahami respon al-Qur`an berkaitan dengan gejala-gejala dalam masyarakat Arab, lalu memahami ajaran-ajaran moralnya yang bisa aplikatif dalam konteks sekarang, persis seperti tawaran Fazlur Rahman.[34]

---

[33] Upaya ini, sebagaimana dikemukakan, dijawab oleh M. Dawam Rahardjo.
[34] Lihat prinsip ke-3.

(6). Pemahaman akan tujuan al-Qur`an mutlak dibutuhkan dalam menafsirkan al-Qur`an. "Tujuan al-Qur`an" sebagai kerangka rujukan umum yang diidealisasikan dirujuk oleh penafsir, menurut mereka berdua, disimpulkan secara ringkas adalah "*menegakkan suatu tata sosio-moral yang adil, egaliter, dan berlandaskan iman serta dapat bertahan di muka bumi*".[35] Formulasi tujuan al-Qur`an ini tampak merupakan modifikasi, dengan hanya dengan penambahan "berlandaskan iman", dari pernyataan Fazlur Rahman dalam *Major Themes of the Qur`ân*, "*There is no doubt that a central aim of the Qur`ân is to establish a viable social order on earth that will be just and ethically based*"[36] (Tidak ragu lagi bahwa tujuan sentral al-Qur`an adalah membangun sebuah tatanan sosial yang terus dapat bertahan di muka bumi, yang adil dan berdasarkan etika). Tujuan al-Qur`an tersebut, menurut mereka, memiliki karakteristik "praktis" dan "antroposentris" (berpusat pada manusia), dalam pengertian bahwa perhatian utama al-Qur`an adalah pada kebaikan manusia di dunia. Menarik untuk diperhatikan, bahwa menurut mereka, bahwa meski dalam al-Qur`an, kata *Allâh* disebutkan lebih dari enam ribu kali, selain padanan nama Tuhan, seperti *rabb* dan *Rahmân*, pernyataan-pernyataan yang dikemukakan adalah pernyataan-pernyataan tentang mansia. Bahkan, penjelasan tentang eskatologis sekalipun tetap bukan penjelasan teoretis-spekulatif, melainkan tetap berorientasi pada kebaikan manusia di dunia.[37] Tujuan-tujuan al-Qur`an (*maqâshid al-Qur`ân*) menjadi semacam paradigma yang secara teoretik menjadi "payung" bagi berbagai pernyataan-pernyataan al-Qur`an

[35] Amal dan Syamsu Rizal, *Tafsir Kontekstual al-Qur`an*, h. 60.

[36] Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur`ân*, h. 37. Penekanan "egaliter" dalam formulasi tujuan al-Qur`an menurut Amal dan Syamsu Rizal, juga diadopsi dari pernyataan Rahman, "*The Qur`ân's goal of an ethical, egalitarian social order*…." (*Major Themes*, h. 38).

[37] Amal dan Syamsu Rizal, *Tafsir Kontekstual al-Qur`an*, h. 60.

yang sifatnya spesifik, yang harus dirujuk oleh penafsir ketika menafsirkan al-Qur`an.

(7). Pemahaman akan al-Qur`an dalam konteksnya sebagaimana yang diuraikan dalam prinsip-prinsip di atas, akan menjadi kajian yang semata-mata bersifat akademis-murni bila tidak diproyeksikan untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan kontemporer. Idealnya, menurut mereka, tafsir tidak hanya menjadi kajian akademis-murni atau bahkan hanya sebagai ajang *intellectual exercise*, melainkan bersifat fungsional bagi penyelesaian problem-problem kontemporer. "Membumikan" ajaran-ajaran al-Qur`an diperlukan agar al-Qur`an bersifat universal dan tetap relevan dalam berbagai konteks ruang dan waktu. Proyeksi hasil pemahaman terhadap al-Qur`an ke situasi kekinian dilakukan dengan mengkaji situasi kekinian secara cermat dan memahami tujuan-tujuan moral al-Qur`an.[38] Secara teoretis, jika dibandingkan dengan tawaran al-Daghâmîn, pola "pembumian" al-Qur`an ini, dalam kajian al-Qur`an secara tematis, bisa bergerak dari realitas ke teks/ nash, yaitu upaya "penyembuhan" atau solusi terhadap problem-problem dalam masyarakat, atau dari teks/ nash ke realitas, yaitu menemukan hal-hal baru.[39]

(8). Tujuan-tujuan moral al-Qur`an sesungguhnya dapat dan harus menjadi pedoman dalam memberikan penyelesaian terhadap problem-problem sosial yang muncul di masyarakat, karena al-Qur`an diwahyukan sebagai pedoman bagi manusia dalam hidup dan kehidupan mereka. Penyelesaian problem-problem tersebut, menurut mereka, harus dilakukan dengan berangkat dari dua sisi, yaitu pertama, dengan mengkaji secara cermat problem yang muncul; kedua, pemahaman yang

---

[38] Amal dan Syamsu Rizal, *Tafsir Kontekstual al-Qur`an*, h. 61.

[39] Lihat Ziyâd Khalîl Mu<u>h</u>ammad al-Daghâmîn, *Manhajiyyat al-Ba<u>h</u>ts fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î* (Aman, Jordan: Dâr al-Basyîr, 1995), h. 30.

utuh terhadap tujuan-tujuan moral al-Qur`an,[40] karena tujuan-tujuan moral tersebut lah yang, menurut mereka, merupakan bagian esensial ajaran dan yang bisa bertahan lintas ruang dan waktu. Amal dan Syamsu Rizal mengritik dua macam cara orang menyelesaikan problem yang muncul melalui penyelesaian al-Qur`an. Pertama, dengan merujuk ayat spesifik. Cara seperti ini dinilai sebagai cara yang rentan subjektivitas, bersifat parsial, parsial, dan tidak mampu memberi penyelesaian masalah secara bertanggung-jawab. Kedua, dengan metode analogi (*qiyâs*).[41] Cara ini dinilai juga tidak efektif, karena mengidentifikasi persamaan *'illah* dan ayat yang dirujuk sering menjadi pilihan subjektif. Mereka juga pesimis dengan penerapan kaidah-kaidah *ushûl al-fiqh* dalam menangani problem-problem baru yang muncul,[42] karena kaidah-kaidah itu, sebagaimana mereka buktikan, sering dirumuskan dari ayat al-Qur`an melalui pemahaman yang tidak tepat, seperti kaidah *al-'âdah mu<u>h</u>akkamah* (adat-istiadat bisa dijadikan patokan) yang dirumuskan dari ayat "*wa`mur bi al-'urf*" (QS. 7: 199), padahal penelusuran terhadap seluruh konteks *'urf* dan turunannya dalam al-Qur`an sama sekali tidak memberi peluang untuk menafsirkannya sebagai "adat".[43] Cara yang ideal dalam menyikapi problem-problem kontemporer adalah "pendekatan Qur`aniyyah",[44] yaitu dengan cara sebagaimana disebutkan di atas; memahami problem yang muncul dan memahami tujuan-tujuan moral

---

[40] Amal dan Syamsu Rizal, *Tafsir Kontekstual al-Qur`an*, h. 62.

[41] Dengan analogi (*qiyâs*), problem baru yang muncul yang belum dijelaskan status hukumnya oleh teks/ nash harus dilihat dari aspek kesamaan *'illah*-nya (ratio legis, alasan untuk penetapan hukum) dengan problem yang serupa yang telah dijelaskan status hukumnya dalam al-Qur`an, kemudian problem baru tersebut diberi status hukum yang sama karena kesamaan *illah* tersebut. Lihat Mu<u>h</u>ammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh* (T.Tp: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.th.), h. 218-262; 'Abd al-Wahhâb Khallâf, *'Ilm Ushûl al-Fiqh* (Cairo: Dâr al-Qalam, 1978), h. 52-79.

[42] Amal dan Syamsu Rizal, *Tafsir Kontekstual al-Qur`an*, h. 62.

[43] Amal dan Syamsu Rizal, *Tafsir Kontekstual al-Qur`an*, h. 26.

[44] Amal dan Syamsu Rizal, *Tafsir Kontekstual al-Qur`an*, h. 62.

al-Qur`an melalui ayat-ayat yang terkait atau bisa menyelesaikan problem tersebut.

**b. Langkah-langkah Penafsiran**

Dari prinsip-prinsip penafsiran sebagai dikemukakan, Amal dan Syamsu Rizal mengemukakan langkah-langkah metodologis penafsiran al-Qur`an sebagai berikut:

(1). Memahami al-Qur`an dalam konteksnya (kesejarahan dan konteks sastra), kemudian memproyeksikannya ke situasi masa kini. Upaya ini dilakukan dengan dua langkah langkah pokok:

(a). Memahami al-Qur`an dalam konteksnya, yang meliputi:

i. Menentukan tema atau istilah untuk dikaji sebagai kajian tafsir, kemudian mengumpulkan ayat-ayat yang terkait dengannya. Pengumpulan ayat-ayat dapat dilakukan dengan bantuan indeks.

ii. Mengkaji tema atau istilah tersebut dalam konteks kesejarahan masa sebelum dan masa ketika turunnya al-Qur`an.

iii. Mengkaji respon al-Qur`an berkaitan dengan tema atau istilah tersebut dengan menyusun ayat-ayat yang dibahas berdasarkan urutan kronologis turunnya, dengan memperhatikan konteks sastra ayat-ayat yang dirujuk. Pengkajian ini harus disertai dengan mempertimbangkan keterangan *asbâb al-nuzûl* yang riwayatnya *sha<u>h</u>î<u>h</u>*. Dari pengkajian ini, akan bisa disimpulkan tentang bagaimana jawaban al-Qur`an terhadap tema atau istilah yang dikaji dan bagaimana konsep al-Qur`an tentang tema atau istilah tersebut berkembang dalam al-Qur`an.

iv. Mengaitkan pembahasan tentang tema atau istilah tersebut dengan tema atau istilah lain yang relevan.

(b). Memproyeksikan pemahaman terhadap al-Qur`an berdasarkan konteksnya, sebagaimana dalam langkah pertama, ke situasi masa kini. Sebelum pemahaman tersebut diproyeksikan ke situasi masa kini, perlu dilakukan pengkajian tentang situasi kekinian.

(2). Memberikan solusi terhadap fenomena-fenomena sosial yang muncul dengan mengacu terhadap tujuan-tujuan al-Qur`an. Langkah ini berupaya membawa realitas kekinian ke dalam naungan al-Qur`an. Langkah utama ini ditempuh dengan dua langkah operasional berikut:

(a). Mengkaji secara cermat fenomena-fenomena sosial tersebut. Kajian tersebut seharusnya dilakukan dengan perspektif keilmuan yang komprehensif, baik dari perspektif ilmu-ilmu kealaman maupun ilmu-ilmu sosial, dan jika diperlukan melibatkan ilmuwan-ilmuwan lain.

(b). Menilai dan menangani fenomena tersebut berdasarkan tujuan-tujuan moral al-Qur`an yang diperoleh melalui pemahaman terhadap al-Qur`an dalam konteksnya. Dalam hal ini, fungsi al-Qur`an bisa mengambil salah satu dari dua bentuk. Pertama, jika fenomena yang muncul tersebut tidak bertentangan dengan al-Qur`an, maka fungsi al-Qur`an bersifat justifikatif (pembenar). Kedua, jika fenomena tersebut bertentangan dengan al-Qur`an, maka fungsi al-Qur`an bersifat korektif, dalam pengertian bahwa fenomena tersebut harus dibawa dalam naungan al-Qur`an.[45]

Dengan prinsip dan langkah penafsiran tersebut di atas, Amal dan Syamsu Rizal menerapkannya dalam beberapa contoh aplikasi, yaitu tentang perbudakan, nikah antaragama, riba dan bunga bank. Di sini, penulis hanya mengemukakan ringkasan tentang bagaimana tema tentang perbudakan ditangani dengan metode yang mereka tawarkan.

[45] Amal dan Syamsu Rizal, *Tafsir Kontekstual al-Qur`an*, h. 63-64.

Sesuai dengan langkah yang mereka tentukan, hal pertama yang harus ditelaah adalah konteks kesejarahan, baik sebelum maupun ketika turunnya al-Qur`an, berkaitan dengan perbudakan. Mereka menyebutkan bahwa di kalangan masyarakat pra-Islam, perbudakan merupakan fenomena umum yang sudah melembaga, seperti antara lain tercermin dari syair Harits yang hidup pada masa pra-Islam. Pada umumnya, anak-anak dan perempuan merupakan sasaran perbudakan, karena posisi mereka yang lemah. Budak sepenuhnya dalam penguasaan tuannya, bisa menghukum sesukanya, bahkan tuan bisa saja melacurkan budak untuk kepentingan sang tuan.

Karena perbudakan sudah melembaga seperti itu di kalangan bangsa Arab, Islam datang merubahnya secara bertahap dan persuasif. Dalam periode Makkah awal (mengacu kepada kronologi kalangan orientalis, seperti Noldeke, Blachere, dan Grimme), turun Sûrah al-Balad,[46] al-Qur`an mencanagkan pembebasan budak sebagai misi kenabian Muhammad. Misi ini dilukiskan sebagai misi yang berat, diungkapkan dengan *'aqabah* (jalan mendaki yang sulit ditempuh). Dalam ayat-ayat yang turun berikut yang masih dalam periode Makkah (LXX: 29-30, turun pada periode Makkah awal, XXIII: 5-7 yang turun pada periode Makkah tengah), tampak bahwa al-Qur`an belum bisa merealisasikan misi progresif ini, sehingga tampak masih mengakui praktik tuan menggauli budak-budak wanitanya, sambil menanamkan ajaran moral agar laki-laki Muslim "menjaga kemaluannya".

Pada periode Madinah, pranata perbudakan mulai ditangani secara serius. Dalam ayat yang pertama turun (QS. 2:177), disebutkan bahwa salah satu bentuk kebajikan (*birr*) adalah memberikan harta untuk memerdekakan budak. Kebajikan ini di-

[46] Sûrah ini, menurut kronologi Noldeke dan Blachere, sebagaimana mereka kutip, adalah sûrah ke-11 dari periode Makkah awal, sedangkan, menurut Grimme, adalah sûrah ke-18.

identikkan dengan *shadaqah* atau *zakâh*. Peningkatan harkat budak dituangkan dalam ketentuan tentang *qishâsh* (QS.2:178) dan perkawinan (QS.2:221). Khusus perkawinan, disebutkan bahwa menikahi budak *mu`minah* lebih baik daripada wanita merdeka *musyrikah* (politheis). Jadi, sejak periode Madinah, tuan sudah dianjurkan menikahi budak, bukan "menggauli" mereka tanpa nikah.

Setelah kemenangan kaum Muslim dalam perang Badr, al-Qur`an (QS.XLVII:4) membuat regulasi yang radikal, yaitu bahwa kaum Muslim yang berhasil memenangkan perang diberi opsi sehubungan dengan penangan tawanan perang: boleh membebaskannya atau menerima tebusan. Sebelumnya, dalam tradisi Arab, tawanan perang, jika tidak ditebus, otomatis menjadi budak. Bahkan, dalam QS.24:33, sikap al-Qur`an lebih tegas, yaitu melalui *mukâtabah* (agar si tuan menerima permintaan budaknya yang ingin merdeka lewat penebusan dengan bayaran tertentu).[47] Dalam ayat ini juga, seiring dengan regulasi ini, tradisi melacurkan budak untuk mencari keuntungan pribadi tuannya kini dilarang, "dan janganlah kamu paksa budak-budak wanitamu untuk melakukan pelacuran, sedang mereka sendiri menginginkan kesucian, karena kamu ingin mencari keuntungan duniawi" (*wa lâ tukrihû fatayâtikum 'alâ al-bighâ in aradna taḫashshunan li tabtaghû 'aradh al-ḫayât al-dunyâ*). Harkat budak diangkat kembali dengan regulasi al-Qur`an dalam QS.4:25 bahwa budak-budak wanita yang beriman dan menjaga kesucian mereka boleh untuk dikawini oleh laki-laki Muslim merdeka dengan seijin tuannya. Prosedur perkawinan dengan budak-budak wanita tersebut, sama dengan

---

[47] Potongan ayat dalam QS. al-Nûr: 33 yang luput dari perhatian Amal dan Syamsu Rizal adalah "*wa âtûhûm min mâl Allâh alladzî âtâkum*". Dari potongan ayat ini, bisa dipahami bahwa bukan sekadar dengan pembayaran tebusan melalui usaha si budak sendiri, melainkan al-Qur`an bahkan juga menganjurkan kepada kaum Muslim untuk memberikan sebagian harta yang dikaruniakan oleh Allah, baik melalui zakat maupun sedekah, untuk budak agar ia bisa membayar tebusan tersebut.

wanita-wanita merdeka, harus dengan pinangan dan mas kawin. Dalam ayat ini juga, diatur bahwa jika wanita yang dikawini juga berzina, hukumannya adalah setengah dari hukuman orang merdeka yang berzina.

Dalam sûrah yang sama, al-Qur`an menekankan kembali perhatian akan nasib budak-budak dengan memerintahkan kaum Muslim untuk berbuat baik (*ihsân*) kepada budak. Perbuatan baik itu tampak sangat ditekankan, karena ia dikaitkan dengan keimanan. Amal dan Syamsu Rizal kemudian beranalogi bahwa jika *ihsân* dimaksud adalah "menafkahkan sebagian rejeki yang diberikan oleh Allâh" (mereka merujuk kepada QS.25), maka bentuk kongkret yang sesungguhnya diinginkan adalah membantu mereka melepaskan diri dari perbudakan.

Upaya untuk membebaskan budak tidak hanya melalui *ihsân* (membantu materi untuk pemerdekaan), melainkan secara langsung dengan membebaskannya melalui *kaffârah*. Dalam ayat 92 dari sûrah yang sama, pembunuhan tidak sengaja bisa ditebus, untuk meloloskan hukum *qishâsh* dengan dibunuh, dengan memerdekakan budak. Begitu juga, dalam QS.LVIII:1-4, memerdekakan budak juga dijadikan sebagai salah satu alternatif *kaffârah zhihâr*. Dalam QS.V:89, memerdekakan budak juga merupakan alternatif (meski terakhir) *kaffârah* sumpah, setelah memberi makan dan pakaian sepuluh orang miskin.

Amal dan Syamsu Rizal juga mencatat perkembangan perhatian al-Qur`an dalam mengatasi perbudakan dengan mengaitkan perbuatan baik kepada budak dengan berbagai sebutan kebaikan atau nilai moral; semula disebut sebagai *birr*, lalu *ihsân* (keduanya menafkahkan harta secara suka rela), kini dalam QS.IX:60, perbuatan baik kepada budak sudah disebut sebagai shadaqah (*zakâh*), yaitu sebagai kewajiban, bahkan disebut sebagai "ketentuan dari Allah" (*farîdhatan min Allâh*).[48]

[48] Contoh tentang penafsiran tema perbudakan ini seluruhnya dikutip dari Amal dan Syamsu Rizal, *Tafsir Kontekstual al-Qur`an*, h. 65-70. Jika Amal dan

## B. M. Amin Abdullah: *Al-Ta`wîl al-'Ilmî*

### 1. Riwayat Hidup, Karir, dan Karya[49]

Prof. Dr. M. Amin Abdullah lahir di Margomulyo, Tayu, Pati, Jawa Tengah, pada 28 Juli 1953. Pendidikannya ditempuh di Kulliyat Al-Mu'allimin Al-Islamiyyah (KMI), Pesantren Gontor Ponorogo 1972 dan Program Sarjana Muda (Bakalaureat) pada Institut Pendidikan Darussalam (IPD) 1977 di Pesantren yang sama. Setelah itu, ia menempuh Program Sarjana pada Fakultas Ushuluddin, Jurusan Perbandingan Agama, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, selesai pada tahun 1982. Sejak tahun 1985, atas sponsor Departemen Agama dan Pemerintah Republik Turki, ia mengambil Program Ph.D. bidang Filsafat Islam, di Department of Philosophy, Faculty of Art and Sciences, Middle East Technical University (METU), Ankara, Turki. Pendidikan strata tiga ini selesai ditempuh pada 1990. Kurun waktu setelah itu dihabiskannya dengan beraktivitas sebagai dosen pada IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, hingga pada tahun 1997-1998 ia mengikuti Program *Post-Doctoral* di McGill University, Kanada.

---

Syamsu Rizal di sini memaknai birr secara kontekstual sebagai sebagai bersedekah atau menafkah harta, pemaknaan tersebut tidak seluruhnya salah, karena memang aplikasi kongkretnya yang disebut dalam QS. al-Baqarah: 177 memang begitu. Namun, menurut al-Syarbâshî, kata *birr* tidak direduksi menjadi hanya bersedekah, jika kita merujuk ke sejumlah bukti lain (makna linguistik, ayat lain, dan hadîts Nabi). Kata *birr* menghimpun dimensi kejujuran (*shidq*), keluasan (yang diimplementasikan dalam bersedekah), dan ketaatan. Sama halnya dengan *birr*, kata *ih̲sân* juga sering dipahami secara keliru sebagai berbuat kebaikan dalam bentuk memberikan materi, padahal cakupan kedua istilah tersebut lebih dalam. Ihsân mencakup makna ikhlâsh, benar-benar merasa diawasi oleh Tuhan, berbuat kebaikan melebihi kewajiban, dan berlaku baik. Ketika *ih̲sân* digandengkan dengan 'adl, maka yang pertama dimaksudkan tidak hanya berbuat sesuai dengan ukuran formal, melainkan nilai kebaikan yang menyertainya, sedangkan *'adl* adalah memutuskan sesuai dengan ketentuan formal, tidak kurang dan tidak lebih. *'Adl* terkait dengan penunaian kewajiban, sedang *ih̲sân* terkait pelaksanaan hal-hal yang disunatkan (*mandûb*). Oleh karena itu, *ih̲sân* lebih tinggi derajat moralnya daripada *'adl*. Lihat lebih lanjut Ahmad al-Syarbâshî, *Mawsû'at Akhlâq al-Qur`ân* (Beirut: Dâr al-Râ`id al-'Arabî, 1981), juz 1, h. 234-240 (tentang *birr*), juz 2, h. 43-52 (*ih̲sân*).

[49] Informasi tentang biografi merujuk ke http://aminabd.wordpress.com/perihal/ (23 September 2014).

Ia menghasil karya-karya intelektual, baik dalam bentuk buku maupun artikel di jurnal dan makalah yang dipresentasikan di forum ilmiah, baik nasional maupun internasional.

**Karya-karya dalam bentuk buku:**

1. *The Idea of University of Ethical Norms in Ghazali and Kant* (Ankara/ Turki: Turkiye Diyanet Vakfi, 1992). Disertasi ini diterjemahkan ke Bahasa Jerman oleh Serge Marz, dengan judul *Universalitat Der Ethik: Kant & Ghazali* (Frankfurt: Verlag Y. Landeck, 2002), dan diterjemahkan ke Bahasa Indonesia oleh Hamzah dengan judul *Antara al-Ghazali dan Kant*: *Filsafat Etika Islam* (Bandung: Mizan, 2002).
2. *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995)
3. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).
4. *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan atas Wacana Keislaman Kontemporer,* (Bandung, Mizan, 2000).
5. *Pendidikan Agama Era Multikultural Multireligius* (Jakarta: PSAP Muhammadiyah, 2005).
6. *Islamic Studies* di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).
7. *Membangun Perguruan Tinggi Islam: Unggul dan Terkemuka (Pengalaman UIN Sunan Kalijaga)* (Yogyakarta: Suka-Press, 2010).

**Edisi terjemahan:**

1. Francisco Jose Moreno, *Agama dan Akal Fikiran: Naluri Rasa Takut dan Keadaan Jiwa Manusiawi,* (terjemah *Between Faith and Reason: Basic Fear and Human Condition*), (Jakarta: CV. Rajawali, 1989).
2. Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam Abad Pertengahan* (terjemah *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy),* (Jakarta: Rajawali Press, 1989).

**Artikel dan Kata Pengantar:**

1. *"Kata Pengantar"* dalam Syarif Hidayatulllah, M.Ag., *Muhammadiyah dan Pluralitas Agama di Indonesia,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010, h. vii-xxii
2. *"Kata Pengantar"* dalam Daharmi Astuti, Lc, M.Ag., *Membela Tradisi, Mengejar Modernitas : Kritik atas Kritik Model Pemikiran Ali Harb di Era Postmodern*. (Forthcoming).
3. "*Islam dan Media: Antara Realitas, Tekstual dan Realitas Virtual dalam Konteks Technoculture"* dalam Hendri Wijayatsih, Gunawan Adi Prabowo, Purwaningtyas Rimukti (Eds.), *Memahami Kebenaran Yang Lain Sebagai Upaya Pembaharuan Hidup Bersama:* Yogyakarta: Taman Pustaka Kristen, 2010, h. 356-372.
4. "Reconciling a Fixed Religion with a Dynamic World: Constructing Contemporary Applied Islamic Studies" *Proceeding the 9th Annual Conference on Islamic Studies IX*, Surakarta, 2-5 November, 2009. Direktorat Jenderal Pendidikan Islam, Kementerian Agama.
5. *"Pengantar",* dalam Tholhatul Choir, Ahwan Fanani (Ed.), *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009, h. V-XIV.
6. "Mempertautkan Ulum al-Din, al-Fikr al-Islamiy dan Dirasat Islamiyyah: Sumbangan Keilmuan Islam untuk Peradaban Global "dalam Marwah Saridjo (Ed.). *Mereka Berbicara Pendidikan Islam: Sebuah Bunga Rampai*, Jakarta: PT Rajagrafindo, Persada, 2009, h. 261-298.
7. "Pengantar: Dialetika Epistemologi dalam Perspektif Humanisme Islam", dalam Bacdhowi, M.Ag., *Humanisme Islam: Kajian Terhadap Pemikiran Filsafat Muhammad Arkoun,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008, h. V-XXXIII.
8. *"Kata Pengantar: Membaca Pengalaman Afrika Tentang Hubungan Antarumat Agama"* dalam Georg Kirchberger dan John Mansford Prior (Ed.). *Bersaing atau Bersahabat? Dakwah Islam-*

*Misi Kristen di Afrika,* Maumere: Ledalero 2008, h. xi-xv.

9. "Fikih Jalan Tengah Menuju Fikih Toleran-Inklusif", Pradana Boy ZTF, *Fikih Jalan Tengah: Dialektika Hukum Islam dan Masalah-Masalah Masyarakat Modern,* Jakarta : Hamdalah, 2008, h. v –xv.
10. "Studi Islam Ditinjau dari Sudut Pandang Filsafat (Pendekatan Filsafat Keilmuan)," dalam Munawar Ahmad and Saptoni (Eds.) *Re-strukturisasi Metodologi Islamic Studies Mazhab Yogyakarta,* (Yogyakarta: Suka Press, 2007), h. 3 – 23.
11. *"Muhammadiyah's Cultural Dakwah: Integrating Locality, Islamicity and Modernity"* dalam Moch. Nur Ichwan dan Noorhaidi Hasan, (Ed.), *Moding with the Times: The Dynamic of Contemporary Islam in a Changing Indonesia*, (Yogyakarta, Cisform UIN Sunan Kalijaga, 2007), h. 154-167.
12. "Gelombang Orientalisme dan Studi-Studi Islam Kontemporer", Komaruddin Hidayat and Ahmad Gaus AF (Eds.), *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara,* (Bandung: Mizan, 2006), h. 111 – 145.
13. "Desain Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN: Dari Pendekatan Dikotomis-Atomistik ke Integratif-Interkonektif", Fahruddin Faiz (Ed.), *Islamic Studies Dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi (Sebuah Antologi),* (Yogyakarta: Suka Press, 2006), h. 1 – 41.
14. "Rekonstruksi Metodologi Studi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multireligius" Pramono U. Tanthowi (Ed.), *Begawan Muhammadiyah: Bunga Rampai Pidato Pengukuhan Guru Besar Tokoh Muhammadiyah,* (Jakarta: PSAP, 2005), h. 3 – 35.
15. "Kesadaran Multikultural: Sebuah Gerakan *Interest Minimimalization* Dalam Meredakan Konflik Sosial", dalam Ainul Yakin, *Pendidikan Multikultural*: *Cross-Cultural Understanding untuk Demokrasi dan Keadilan* (Yogyakarta: Pilar Media, 2005), h. xi – xx.

16. "Desain Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN Sunan Kalijaga: Dari Pola Pendekatan Dikotomis-Atomistik ke Arah Integratif Interdisciplinary", Zainal Abidin Bagir, Jarot Wahyudi, Afnan Anshori (Eds), *Integrasi Ilmu dan Agama : Interpretasi dan Aksi,* (Bandung: Mizan, 2005), h. 234 – 266.
17. "Etika Tauhidik sebagai dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama (Dari Paradigma Positivistik-Sekularistik ke Arah Teoantroposentrik-Integralistik), Jarot Wahyudi (Ed.) "*Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama dan Umum",* (Yogyakarta : Suka Press, 2003), h. 3 – 20.
18. "Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan: Proses Negosiasi Komunitas Pencari Makna Teks, Pengarang, dan Pembaca", pengantar untuk edisi bahasa Indonesia karya Khaled M. Abou Al Fadl, *Speaking in God's Name* dengan judul *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif,* (Jakarta: Serambi, 2003), h. vii – xvii.
19. "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer", Ainurrofiq (Ed.), *Madzhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer,* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2002), h.117-146.
20. Zakiyuddin Baidhawiy dan Mutohharun Jinan (Ed.) "*Agama dan Pluralitas Budaya Lokal"* (Surakarta: PSB-PS UMS, Ford Foundation, dan Majlis Tarjih dan PPI, 2002), h. xiii – xxiv.
21. "Respons Kreatif Muhammadiyah dalam Menghadapi Dinamika Perkembangan Kontemporer", M. Thoyibi, Yayah Khisbiyah, and Abdullah Aly (Ed.), *"Sinergi Agama dan Budaya Lokal: Dialektika Muhammadiyah dan Seni Lokal",* (Surakarta: MUP UMS, PSB PS UMS, Majlis Tarjih dan PPI, 2002), h. 15-27.

**Publikasi internasional:**

1. "Al-Maujah al-Islamiyyah al-Ukhra: al-Istisyraq wa al-Dirasat al-Islamiyyah al-Mu'asirah", *Al Jami'ah,* Vo. 45, No. 2, 2007, h. 415-440.

2. “Introductory Elaboration on the Roots of Religious Violence: The Complexity of Islamic Radicalism”, Hans-Martin Barth/ Christoph Elsas (Hg.), *Innere Fride and die Uberwindung von Gewalt : Religiose Traditioner auf dem Prufstand* (Hamburg: RB Verlag, 2007), h. 150-158.
3. “Muhammadiyah’s Cultural Dakwah: Integrating Locality, Islamicity, and Modernity”, Moch. Nur Ichwan and Noorhaidi Hasan (Eds.), *Moving with the Times: the Dynamics of Contemporary Islam in Changing Indonesia,* (Yogyakarta: CiSFORM, 2007), h. 151 – 167.
4. “ An Analytical Perspective in the Study of Religious Diversity: Searching for a New Model of the Philosophy of the Study of Religions”, Michael Pye and Edith Franke (Ed.), *Religious Harmony: Problems, Practice and Education,* (Berlin: Waltern de Gruyter, 2006).
5. “The Textual-Theological and Critical Philosophycal Approach to Morality and Politics: A Comparative Study of Ghazali and Kant”, *Diskursus,* Vol. 4, No. 2, Juni 2005, h. 129-158.
6. “ Analytical Perspective in the Study of Religious Diversity: Searching for a New Model of Philosophy of the Study of Religions”, Proceeding seminar internasional, berjudul *Religious Harmony: Problems, Practice and Education*, IAHR & UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 27 September – 3 October 2004.
7. “Neighborology and Pro-Existence”, dalam *Dialogue and Beyond: Christian and Muslims Together on the way*, The Lutheran World Federation, 01/2003, h. 83-88.
8. “The Clash of Ideologies: Secularism versus Islamism”, dalam Chaider S. Bamualim (Eds.), *Islam & The West: Dialogue of Civilizations in Search of a Peaceful Global Order*, (Jakarta: PBB UIN Syarif Hidayatullah, 2003).
9. “The Relationship Between the Moslems and the Non-Moslems in the Era of Globalization: Looking forward from an Islamic Perspective”, *Proceeding of International Seminar on*

*Globalization, Religion, and Media in the Islamic World: Intercultural Dialogue*, Atmajaya University, Yogyakarta, 2002, h. 23-37.

10. "Muhammadiyah's Experience in Promoting a Civil Society in the eve of 21st Century", publikasi kerjasama antara The Institute of Southeast Asian Studies dan Sasakawa Peace Foundation, Tokyo, Japan dengan judul *Islam & Civil Society in Southeast Asia,* Nakamura Mitsuo (Eds.), ISEAS, Singapore, 2001.
11. "Preliminary Remarks on the Philosophy of Islamic Religious Science", *Al-Jami'ah*, No. 61, 1998.
12. "The Problem of Religion in Ibn Sina's Philosophy", *Al-Jami'ah*, No. 59, 1996.
13. "Gunumuzde Vaiz Ve Metodu (Dha Etkin Irsad icin ne Yapilmalidir ?)" in *I. Din Surasi Teblig Ve Muzakereleri (1-5 Kasim 1993),* I, Ankara, Turki, Diyanet Isleri Baskanligi Yayinlari, 1995.

**Artikel di Jurnal Nasional:**

1. "Paradigma Tajdid Muhammadiyah sebagai Gerakan Islam Modernis-Reformis", *Media Inovasi*, *Jurnal Ilmu dan Kemanusiaan*. Edisi Khusu Satu Abad Muhammadiyah, 2010, h. 20-25.
2. "Pesan Islam untuk Perdamaian dan Anti Kekerasan", *Sosiologi Reflektif,* Vol. 3, No. 2, April 2009.
3. "Pelestarian Lingkungan Hidup Perspektif Islam", *Khazanah*, Jurnal Ilmu Agama Islam Vol 27 No. 7, Januari – Juni 2005, h. 107-121.
4. *"Metodologi Penelitian untuk Pengembangan Studi Islam Perspektif Delapan Point Sudut Telaah"*, *Religi*: Jurnal Studi Agama-Agama, Vol. IV, 1 Januari 2005, h. 16-37.
5. "Al-Qur'an dan Pluralisme dalam Wacana Post Modernisme", *Profetika*, Jurnal Studi Islam, Universitas Muhammadiyah Surakarta Vol. 1, No. 1, Januari 1999.

6. "Kajian Filsafat Islam di Perguruan Tinggi Islam di Indonesia", *Akademika*, Universitas Muhammadiyah Surakarta, No. 08, th. VI. October 1988.
7. Kloning Ditinjau dari Aspek Pemikiran Kalam Era Modern: Upaya Mencari Titik Keseimbangan antara Ilmu dan Agama", *Tarjih*, December 1997.
8. Islam dan Formulasi Baru Pandanngan Tauhid: Antara Tauhid Aqidah dan Tauhid Sosial", *Media Inovasi*, UMY, No. 1, Vol. VII, 1996.
9. "Muhammadiyah dan Tantangan Modernitas", *Ulumul Qur'an*, No.2/Vol. VI, 1995.
10. "Tinjauan Antropologis-Fenomenologis: Agama sebagai Fenomen Manusiawi" Jurnal Teologi *GEMA,* Universitas Duta Wacana, Yogyakarta, No. 47, 1994.
11. "Studi-studi Islam: Sudut Pandang Filsafat", *Islamika,* No. 5, 1994.
12. "Rekonstruksi Spritualitas Islam Menghadapi Kehidupan Modern Abad ke 21", *Shabran,* Universitas Muhammadiyah Surakarta, No. 1, VIII, 1994.
13. "Ekonomi dan Ekologi dalam Perspektif Seorang Muslim", *Media Inovasi,* No. 9, VI, 1994.
14. "Al-Ghazali 'di muka cermin' Immanuel Kant: Kajian Kritis Konsepsi Etika dalam Agama", *Ulumul Qur'an*, No. 1, Vol, V, 1994.
15. "Interelasi Ilmu Kalam dengan Ilmu Lainnya", *Pembimbing,* Departemen Agama, Jakarta, No.87/XXI/1993.
16. "Keimanan Universal di Tengah Pluralisme Budaya: Tentang Klaim Kebenaran dan Masa Depan Ilmu Agama", *Ulumul Qur'an,* No. 1, Vol. IV, 1993.
17. "Etika dan Dialog Antar Agama: Perspektif Islam", *Ulumul Qur'an,* Vol. 4/IV, 1993.
18. "Aspek Epistemologis Filsafat Islam", *Al-Jami'ah,* No. 50, 1992.

19. “Kita Juga Memerlukan Oksidentalisme”, tanggapan terhadap Dr. Karel Steenbrink, *Ulumul Qur’an* Vol. III, No. 3, 1992.
20. “Perkembangan Islam di Turki”, *Suara Muhammadiyah*, No. 09, 10, 1991.
21. “Tasawuf: Dimensi Batin Agama Islam”, *Al-Qalam*, IKIP Muhammadiyah, Yogyakarta, December 1991.
22. “Bentuk Ideal Jurusan TH (Tafsir Hadis) Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga”, *Al-Jam’iah*, No. 47, 1991.
23. “Metode Filsafat dalam Tinjauan Ilmu Agama (Tinjauan Pertautan antara “teori” dan “praxis”)”. *Al-Jami’ah*, No. 45, 1991.
24. “ Agama dan Sekularisme di Turki”, *Al-Jami’ah*, Majalah Ilmu Pengetahuan Agama Islam, IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, No. 37, 1989.

Ia aktif dalam berbagai kegiatan. Ketika menjadi mahasiswa S3 di Turki, ia menjadi Ketua Perhimpunan Pelajar Indonesia (PPI), Turki, 1986-1987. Sambil memanfaatkan masa liburan musim panas, ia pernah bekerja *part-time*, pada Konsulat Jenderal Republik Indonesia, Sekretariat Badan Urusan Haji, di Jeddah (1985 dan 1990), Mekkah (1988), dan Madinah (1989), Arab Saudi.

Kini, ia menjadi dosen tetap Fakultas Ushuluddin IAIN (sekarang: UIN) Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Di samping juga tercatat sebagai staf pengajar pada Pascasarjana di UIN Sunan Kalijaga, ia juga menjadi staf pengajar di Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, Universitas Islam Indonesia, Ilmu Filsafat pada Fakultas Filsafat dan Program Studi Sastra (Kajian Timur Tengah) pada Fakultas Sastra, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta.

Ia pernah menjabat beberapa jabatan struktural di perguruan tinggi. Pada tahun 1993-1996, ia menjabat Asisten Direktur Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga. Pada tahun 1992-1995, ia menjabat Wakil Kepala Lembaga Pengkajian dan Pengamalan Islam (LPPI) Universitas Muhammadiyah Yogyakarta. Pada

tahun 1998-2001, ia dipercaya sebagai Pembantu Rektor I (Bidang Akademik) di almamaternya, IAIN Sunan Kalijaga. Dari tahun 2002-2005, ia terpilih sebagai Rektor IAIN/UIN Sunan Kalijaga. Pada tahun 2005-2010, ia kembali menjadi Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk periode kedua. Sedangkan, jabatan fungsional tertinggi, sebagai guru besar dalam ilmu filsafat, diperolehnya pada Januari 1999.

Di samping di kampus, ia juga disibukkan oleh berbagai aktivitas di luar kampus. Pada 1991-1995, ia menjadi Ketua Divisi Ummat, ICMI, Orwil Daerah Istimewa Yogyakarta. Setelah Muktamar Muhammadiyah ke-83 di Banda Aceh 1995, diberi amanat sebagai Ketua Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam, Pimpinan Pusat Muhammadiyah (1995-2000). Kemudian terpilih sebagai salah satu Pimpinan Pusat Muhammadiyah, Wakil Ketua (2000-2005).

### 2. *Al-Ta`wîl al-'Ilmî*: Tafsir al-Qur`an yang Bercorak Humanistik-Transformatif-Emansipatoris

Istilah "*al-ta`wîl al-'ilmî*" (ta'wîl ilmiah/ saintifik), bukan "*al-tafsîr al-'ilmî*" (tafsir ilmiah/ saintifik), dipilih oleh Amin, atas dasar perbedaan antara kedua istilah tersebut. Namun, penjelasan tentang perbedaan tersebut bukan sekadar penjelasan sebagaimana berkembang di kalangan pakar *'ulûm al-Qur`ân* yang membedakan tafsir sebagai upaya menguraikan makna teks berdasarkan makna lahiriah bahasa dan *ta`wîl* adalah upaya memahami makna lebih mendalam dari "makna yang kuat" (*al-ma'nâ al-râjih̲*) ke "makna yang lemah" (*al-ma'nâ al-marjûh̲*) dari segi petunjuk kebahasaan (*dilâlah*) karena ada indikasi-indikasi (*qarînah*) kuat yang menghajatkan peralihan pemaknaan tersebut.[50] Meski mengaku bertolak dari *'ulûm al-*

---

[50] Di antara ulama, ada yang menganggap "*tafsîr*" dan "*ta`wîl*" sebagai dua istilah yang sinonim, seperti penggunaan istilah "*ta`wîl*" yang dianggap dengan "*tafsîr*" pada tafsir Ibn Jarîr al-Thabarî. Sebagian ulama lain menganggapnya

*Qur`ân*, ternyata Amin memiliki definisi sendiri terhadap kedua istilah ini. Menurutnya, tafsir adalah "cara mengurai bahasa, konteks, dan pesan-pesan moral yang terkandung dalam teks atau nash kitab suci". Menurut Amin, definisi ini menekankan teks sebagai "subjek", mungkin karena teks menjadi pusat pemaknaan. Dalam tafsir, teks menjadi sumber utama, sehingga Amin menyebutnya didasarkan epistemologi *bayânî* yang akan diuraikan di sini. Sedangkan, *ta`wîl* adalah "cara memahami teks dengan menjadikan teks dan/ atau lebih tepatnya pemahaman, pemaknaan dan interpretasi terhadap teks sebagai 'objek' kajian". Amin menyatakan bahwa memposisikan teks sebagai objek kurang dikenal, terutama dalam kajian konvensional *'ulûm al-Qur`ân* yang telah "matang" dan "baku".[51] Teks sebagai objek yang diajukan oleh Amin, meski tidak seluruhnya asing dalam *'ulûm al-Qur`an*,[52] dimaksudkan oleh Amin untuk menekankan

---

sebagai dua istilah yang berbeda. Ada yang menganggap *tafsîr* berkaitan dengan menjelaskan makna ungkapan, baik maknanya ditarik secara jelas langsung dari ungkapan atau tidak langsung (melalui nalar mendalam). Sedangkan, *ta`wîl* hanya berkaitan dengan pemaknaan melalui pemaknaan dengan nalar mendalam. Jadi, *tafsîr* lebih umum daripada *ta`wîl*. Namun, sebagian ulama menganggap *tafsîr* adalah memahami kehendak Tuhan melalui teks dengan pemaknaan yang "pasti" (*qath'î*, dalam batas pengertian "jelas" maknanya, bukan memastikan kehendak Tuhan), sedangkan *ta`wîl*, sebagaimana dipahami oleh al-Mâturîdî, adalah memutuskan salah satu di antara dua atau beberapa kemungkinan makna tanpa bukti yang pasti. Ada juga yang memahami *tafsîr* adalah pemaknaan melalui sarana riwayat, sedangkan *ta`wîl* dengan *dirâyah* (nalar). Tafsir dengan ungkapan langsung dari ayat (*'ibârah*), sedangkan *ta`wîl* melalui isyarat (*isyârah*) yang terkandung dalam ungkapan ayat. Lihat lebih lanjut Mu<u>h</u>ammad 'Abd al-'Azhîm al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur`ân* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), Juz 2, h. 3-6; Badr al-Dîn al-Zarkasyî, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur`ân* (Beirut: Dâr al-Fikr, 2004), Juz 2, h. 162-169; Mannâ' Khalîl al-Qaththân, *Mabâ<u>h</u>its fî 'Ulûm al-Qur`ân* (Riyâdh: Mansyûrât al-'Ashr al-<u>H</u>adîts, 1973), h. 326.

[51] M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), h. 184.

[52] 'Alî bin Abî Thâlib, misalnya, konon pernah mengatakan bahwa teks tidak bisa berbicara dengan sendirinya, kecuali dijadikan bisa berbicara oleh manusia. Ia mengatakan, "Ajaklah al-Qur'an berbicara sendiri, tapi ia tidak akan berbicara sendiri, melainkan kuberitahukan kepadamu tentangnya" (*istanthiqû al-Qur`ân, wa lan yanthiqa, lâkin ukhbirukum 'anhu*). "Kitab suci al-Qur'an tidak akan berbicara dengan lisan/ bahasa (sebagaimana manusia). Oleh karena itu, mesti ada para

pembacaan hermeneutis, di mana penafsir memiliki peran sentral dalam menegosiasikan teks dengan konteks. Akan tetapi, juga harus dipahami bahwa teks sebagai objek, lalu penafsir sebagai subjek, tidak lantas kemudian menjadikan "teks mati", yaitu ketika teks tidak mampu membebaskan diri dari keseweng-wenangan penafsiran penafsirnya. "Teks hidup" adalah teks yang di tangan penafsirnya masih bisa menjaga keterbukaannya dengan konteks (pembaca, masyarakat). Oleh karena itu, ide tentang teks sebagai subjek atau objek, serta hidup atau mati harus dipahami dari pandangan Amin bahwa antara teks, pengarang (kehendak Tuhan yang terepresentasi melalui teks), dan pembaca perlu keseimbangan.[53]

"*Al-ta`wîl al-'ilmî*" yang ditawarkan oleh Amin tidak sama dengan "*al-tafsîr al-'ilmî*" (tafsir ilmiah dengan menggunakan teori-teori atau "isyarat-isyarat" ilmiah dalam menafsirkan al-Qur`an, terutama yang berkaitan dengan "ayat-ayat semesta", *âyât kawniyyah*) dalam diskusi metode tafsir umumnya, melainkan secara eksklusif digemakan oleh Amin sebagai metode tafsir yang lebih unggul dibandingkan dengan metode-metode tafsir konvensional selama ini, baik *al-tafsîr bi al-ma`tsûr, al-tafsîr bi al-ra`y, al-tafsîr al-'ilmî, al-tafsîr al-isyârî*, maupun *al-tafsîr al-bâthinî*.[54]

Amin bertolak dari "kegelisahan akademik" yang dialaminya berkaitan dengan ilmu-ilmu keislaman (*'ulûm al-dîn*) yang dianggapnya terlalu kaku dan tidak responsif terhadap perkembangan zaman, khususnya berkaitan dengan isu-isu krusial yang

---

penafsir. Al-Qur'an hanya menjadi berbicara karena dijadikan berbicara oleh manusia (penafsir)" (*lâ yanthiqu bi lisân wa la budda lahu min tarjumân, wa innamâ yanthiqu 'anhu al-rijâl*). Ahmad al-Bahrânî, *Al-Ta`wîl: Manhaj al-Istinbâth fî al-Islâm* (T.tp.: Dâr al-Ta`wîl li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr, 1999), h. 41. Itu artinya bahwa penafsir memiliki peran sentral dalam pemaknaan. Akan tetapi, tentu saja, teks/nash tetap menjadi pusat atau fokus perhatian, karena tanpa teks, tidak akan pernah ada makna. Teks sebagai objek tentu harus dipahami dalam pengertian bahwa penafsir tidak boleh menjadi literalis, karena pemaknaan tidak hanya dipahami dari dalam teks, melainkan juga konteks.

[53] Amin, *Islamic Studies*, h. 281-283.

[54] Amin, *Islamic Studies*, h. 226.

sedang dihadapi oleh manusia sekarang, seperti persoalan HAM, hukum publik, isu wanita, dan pandangan terhadap non-muslim. Beberapa nama intelektual Muslim yang disebutnya yang memiliki keprihatinan yang sama, antara lain, Fazlur Rahman, Mohammed Arkoun, Hassan Hanafi, Muhammad Syahrûr, Abdullahi Ahmed an-Naim, Riffat Hassan, dan Fatima Mernissi. Mereka ini disebut mengajukan kritik terhadap paradigma keilmuan fiqh yang dianggap terlalu kaku. Dengan bertolak dari kritik-kritik yang mereka kemukakan, Amin juga "mengamini" dengan mengritik bahwa ilmu-ilmu keislaman selama ini memiliki paradigma yang tertutup dengan tidak melibatkan "dialog" dengan ilmu-ilmu umum, seperti antropologi, sosiologi, budaya, psikologi, dan filsafat.[55]

Upaya untuk mendialogkan antara ilmu-ilmu keislaman dengan ilmu-ilmu umum, menurut Amin, memang telah dilakukan, sebagaimana diusulkan oleh para intelektual Muslim ini dan juga dilakukan oleh Richard C. Martin yang mengedit sebuah buku antologi, *Approaches to Islam in Religious Studies*, Mohammed Arkoun dalam *Târîkhiyyat al-Fikr al-'Arabî al-Islâmî* (edisi bahasa Arab dari bahasa Perancis), dan Nashr Hâmid Abû Zayd dalam N*aqd al-Khithâb al-Dînî*.[56] Buku-buku yang disebut oleh Amin tersebut memiliki karakter yang sama, yaitu mencoba melihat Islam dari perspektif yang ilmiah dan kritis. Buku antologi Martin berisi tentang bagaimana Islam bisa dikaji dari perspektif *religious studies* (studi agama), dari aspek yang beragam dan pendekatan ilmiah serta multi-displiner, seperti dari aspek kitab suci hingga ritual, dari pendekatan fenomenologi William A. Graham terhadap al-Qur`an sebagai kata yang dituturkan, pendekatan hermeneutika Henry Corbin, hingga analisis sastra (*literary analysis*) John Wansbrough.[57] Dua nama terakhir, yaitu

[55] Amin, *Islamic Studies*, h. 186-187.

[56] Amin, *Islamic Studies*, h. 187.

[57] Lihat Richard C. Martin, *Approches to Islam in Religious Studies* (Tucson: The

Arkoun dan Abû Zayd, dikenal sebagai intelektual Muslim yang sangat kritis dengan bangunan keilmuan Islam yang selama ini. Arkoun, di samping dikenal sebagai penganjur pendekatan-pendekatan sosial dan humaniora terhadap Islam, seperti melalui pendekatan antropologi, ia termasuk tokoh yang berada di depan yang mengumandangkan perlunya ilmu-ilmu keislaman tersebut dipahami dari aspek historisitasnya (*târîkhiyyah*), karena dengan begitu, sakralisasi pemikiran-pemikiran keagamaan (*taqdîs al-afkâr al-dîniyyah*) yang selama ini membelenggu umat Islam dalam jeratan taklid bisa dikikis. Abû Zayd juga merupakan penganjur hal yang sama. Bahkan, dalam bukunya tersebut, ia menekan pentingnya pemaknaan yang objektif terhadap teks-teks keagamaan dan mengritik berbagai paham keagamaan, begitu juga proyek pemikiran pembaharuan, seperti pemikiran Hasan Hanafi, dari aspek objektivitas.[58]

Dengan mengambil contoh-contoh penerapan pendekatan ilmu-ilmu umum terahadap ilmu-ilmu keislaman, khususnya fiqh, seperti yang diterapkan oleh an-Naim dalam melakukan rekonstruksi fiqh dengan teori revolusioner naskh dengan menyisipkan nilai-nilai kemanusiaan, Fatima Mernissi, Riffat Hassan, dan Amina Wadud-Muhsin yang mengkaji h̲adîts-h̲adîts missoginis dengan menerapkan analisis gender, Amin berkesimpulan bahwa "ilmu-ilmu keagamaan dengan model paradigma klasik" (*'ulûmuddîn in its classical paradigm*) perlu dikembangkan dan diperkaya agar ia tidak menjadi tertutup, dan bisa merespon keperluan zaman. Dalam istilah Amin, "humanisasi

---

University of Arizona Press, 1985).

[58] Lihat pada pasal pertama, di mana ia banyak berbicara tentang aspek metododologi kritik wacana keagamaan kontemporer, dan pada pasal kedua, di mana ia banyak menyoroti tentang fenomena pemikiran dan gerakan Kiri Islam, seperti dari aspek *ta`wîl* atau ideologisasi (*talwîn*). Lihat Abû Zayd, *Naqd al-Khithâb al-Dînî* (al-Dâr al-Baydhâ`: al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, 2007). Buku ini telah diterjemahkan oleh Khoiron Nahdiyyin dengan judul, *Kritik Wacana Agama* (Yogyakarta: LKiS, 2003).

ilmu-ilmu keislaman",[59] yaitu mengkaji ilmu-ilmu keislaman dengan melakukan "penggeseran paradigma" (*shifting paradigm*) dari paradigma lama yang tertutup dan terkesan "melangit" ke paradigma baru yang terbuka dan terasa lebih "membumi" dan serta menyentuh aspek-aspek kemanusiaan kontemporer. Jadi, dialog antara ilmu-ilmu keislaman dan ilmu-ilmu umum, menurutnya, meniscayakan pergeseran paradigma.

Langkah awal dari pergeseran paradigma tersebut adalah menjelaskan apa yang disebutnya sebagai "filsafat ilmu keagamaan Islam" (*philosophy of Islamic religious sciences*).[60] Hal itu karena, menurutnya, "ilmu apa pun yang disusun, dikonsep, ditulis secara sistematis kemudian dikomunikasikan, diajarkan dan disebarluaskan baik lewat lisan maupun tulisan tidak bisa tidak mempunyai paradigma kefilsafatan".[61] "Filsafat ilmu" yang dimaksud adalah asumsi dasar seorang ilmuwan, kerangka teori, peran akal, tolok ukur validitas keilmuan, prinsip-prinsip dasar, serta hubungan subjek dan objek. Menurutnya, tidak ada satu ilmu pun, termasuk ilmu agama, terlebih yang tersistematisasi sedemikian rupa, yang tidak memiliki struktur fundamental yang unsur-unsurnya adalah semua hal ini, yang mengarahkan kerja teoretik dan praksis keilmuan ke arah penelitian dan pengembangan lebih lanjut.[62]

Dengan asumsi bahwa setiap ilmu memiliki filsafat ilmunya sendiri, Amin kemudian mengadopsi klasifikasi Mu<u>h</u>ammad 'Âbid al-Jâbirî (w. 2010), seorang pemikir asal Maroko, terutama dalam karyanya, *Takwîn al-'Aql al-'Arabî* (Formasi Nalar Arab) dan

[59] Amin, *Islamic Studies,* h. 190-191.

[60] Amin, *Islamic Studies,* h. 191. Lihat juga tulisan, "Preliminary Remarks on the Philosophy of Islamic Religious Science", dalam *al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies*, No. 61, Th. 1998, h. 1-26. Artikel ini telah diterjemahkan oleh Siti Syamsiatun ke bahasa Indonesia, "Pendekatan dalam Kajian Islam: Normatif atau Historis (Membangun Kerangka Dasar Filsafat Ilmu-ilmu Keislaman" dan menjadi bagian dari M. Amin Abdullah, *Islamic Studies*, h. 26-67.

[61] Amin, *Islamic Studies,* h. 191.

[62] Amin, *Islamic Studies,* h. 192.

*Bunyat al-'Aql al-'Arabî* (Struktur Nalar Arab), berkaitan dengan pemikiran epistemologi yang berkembangan dalam tradisi Islam-Arab. Dari klasifikasi tokoh ini, Amin kemudian mencoba menghubungkan berbagai varian epistemologi tersebut, lalu mengaitkannya dengan penafsiran al-Qur`an.

Alasan mengapa ia memilih klasifikasi al-Jâbirî tersebut adalah karena, menurutnya, epistemologi dalam filsafat ilmu menurut pemikiran Barat, seperti rasionalisme, empirisme, dan pragmatisme, tidak relevan untuk dijadikan sebagai kerangka teori dalam memahami cara kerja keilmuan ilmu-ilmu dalam Islam. Menurutnya, filsafat ilmu Barat hanya relevan dalam memahami cara kerja ilmu-ilmu alam (*natural sciences*), ilmu-ilmu sosial (*social sciences*), dan humaniora (*humanities*), sedangkan kajian-kajian keislaman (*Islamic studies*), khususnya aqidah, syarî'ah, tashawuf, *'ulûm al-Qur`ân*, dan *'ulûm al-ḫadîts* lebih tepat dikategorikan sebagai wilayah kajian humaniora klasik (*classical humanities*).[63] Kritik Amin ini tentu harus dipahami dalam konteks bahwa wilayah kajian keislaman yang ia maksud adalah wilayah yang sebagaian besar fokusnya persoalan teks/ nash (*bayânî*), nalar (*burhânî*), dan intuisi (*'irfânî*). Ia sendiri sebenarnya juga sadar bahwa sebagai fenomena historis, Islam bisa muncul dalam manifestasinya yang kaya dan beragam, baik secara fenomena antropologis, sosiologis, kultural, ekonomi, dan politik. Semua fenomena ini tentu layak dikaji dalam perspektif kajian ilmu-ilmu sosial dari perspektif Barat sekalipun.[64] Di samping itu, memang bisa dipahami alasan pemilihan Amin terhadap epistemologi al-Jâbirî, yaitu karena epistemologi ini lebih bisa "didialogkan", meminjam istilah Amin, dengan tafsir yang sumbernya teks/ nash.

Selanjutnya, penjelasan al-Jâbirî tersebut dituangkan oleh Amin dalam bentuk aspek-aspek epistemologi, khususnya yang

[63] Amin, *Islamic Studies,* h. 201.

[64] Lihat pandangan Amin tentang fenomena agama yang harus dikaji secara ilmiah dari berbagai perspektif, baik sosial maupun antropologi.

berkembang sekarang, yaitu dari aspek asal-usul (*origin*) pengetahuan yang menjadi sumbernya, metode (proses dan prosedur), pendekatan (*approach*),[65] kerangka teori (*theoretical framework*), fungsi dan peran akal, tipe argumen yang dikembangkan, tolokukur validitas keilmuan (seperti korespondensi, koherensi, dan pragmatism), prinsip-prinsip dasar yang dianut, kelompok ilmu dan atau ilmuwan pendukung, dan hubungan antara subjek dan objek. Jasa Amin dalam penjelasan epistemologi ini lebih pada posisinya sebagai "komentator" al-Jâbirî, menuangkannya dalam skema filsafat ilmu dengan sepuluh aspek tersebut, kemudian memfungsionalisasikannya dalam kajian tafsir, meski al-Jâbirî yang melakukan tipologi seperti itu tidak bermaksud untuk diterapkan secara aplikatif dalam konteks metodologi tafsir al-Qur`an. Namun, bagi Amin, epistemologi, atau lebih luas lagi filsafat ilmu, mesti menjadi kerangka berpikir yang mengarahkan kerja disiplin keilmuan, sehingga secara otomatis pemikiran epistemologi ini tidak hanya bisa dijadikan sebagai *framework* untuk membaca pemikiran epistemologi dalam Islam, melainkan juga bisa difungsionalisasikan secara aktual untuk berbagai keperluan, termasuk dalam konteks penafsiran al-Qur`an.

Pertama, epistemologi *bayânî* (eksplanatif). Epistemologi ini mendominasi hampir semua kerja keilmuan dalam Islam, karena sumbernya adalah teks/ nash. Bahkan, epistemologi ini sering menghegemoni epistemologi lain, yaitu *'irfânî* dan *burhânî*. Epistemologi *bayânî* bersumber dari teks/ nash, atau sumber-sumber yang ditransmisikan melalui riwayat, kesepakatan ulama, atau melalui petunjuk Nabi. Karena berpusat pada teks/ nash, maka pendekatannya lebih banyak melalui analisis kebahasaan, sekalipun di dalam juga digunakan mekanisme penarikan kesimpulan melalui analogi, seperti *qiyâs al-ghâ`ib 'alâ al-*

[65] Amin membedakan antara metode dan pendekatan. Yang dimaksud dengan "pendekatan" (approach), menurutnya, "cara berpikir" (way of thinking). Lihat Amin, …

*syâhid* (analogi tentang persoalan gaib, seperti tentang Tuhan, atas dasar sesuatu yang bisa disaksikan). Model epistemologi ini banyak digunakan dalam teologi, fiqh, tafsir, dan h̲adîts. Kebenaran tekstual dianggap lebih utama daripada kebenaran rasional, sehingga ilmu-ilmu yang menerapkan epistemologi ini, seperti teologi, sangat kental sekali dengan klaim kebenaran yang ekskulsif. Teologi, misalnya, sangat sarat dengan dialektika antaraliran, karena nalar yang digunakan adalah nalar dialektis dan kompetitif (*al-'uqûl al-mutanâfisah*) yang muncul dari klaim kebenaran tekstual itu. Berbagai perangkat digunakan dalam analisis teks, seperti persoalan lafzh dan makna, yang umum (*'âmm*) dan khusus (*khâsh*), yang ambigu maknanya (*musytarak*), dan masih samar maknanya (*mutasyâbih*), dan yang jelas maknanya (*muh̲kam*). Meskipun akal digunakan dalam memahami teks, fungsinya terbatas hanya sebagai justifikatif, repetitif, dan *taqlîdî* (pengukuh kebenaran teks). Oleh karena itu, dalam memahami gejala alam, kuatnya pemahaman yang bergantung pada, seperti tampak pada keyakinan teologi bahwa Tuhan mengatur segalanya, menjadikan ide tentang kausalitas tidak ditekankan. Penjelasan bayânî tentang keyakinan teologis dan fakta alam tidak utuh, atomistik, dan masih tampak terpisah (*infishâl*).[66] Hal ini ada kaitannya dengan prinsip "pengserbamungkinan" (*tajwîz*), yaitu pola pikir yang melihat segala sesuatu, terlepas dari kepastian kausalitas, bisa terjadi dalam skema kekuasaan Tuhan.[67]

---

[66] Amin, *Islamic Studies,* h. 202-206.

[67] "*Tajwîz*" digunakan dalam teologi Islam, antara oleh 'Abd al-Jabbâr, seorang tokoh Mu'tazilah. Di sini, *tajwîz* berkaitan erat pandangan relativisme yang dianut oleh kalangan yang disebut sebagai *ash̲hâb al-tajâhul* (makna literal: kelompok yang pura-pura tidak mengetahui, atau tidak mengakui adanya kebenaran yang tolok-ukurnya bisa diketahui; kalangan relativis). Akan tetapi, *tajwîz* juga bisa digunakan sebagai "senjata" metodologi untuk mengcounter paham aliran rival, seperti tampak dalam *Syarh̲ al-Ushûl al-Khamsah*, dalam persoalan tentang validitas pengetahuan intuitif yang ditolak oleh kalangan Mu'tazilah. Prinsip *tajwîz* juga mendasari salah satu argumen *ilzâm* (*argumentum ad hominem*), yaitu argumen yang digunakan untuk membantah tesis lawan dengan mengadopsi tesis lawan tersebut, kemudian ditarik darinya konklusi-konklusi logis yang justeru bertentangan

**Model Epistemologi *Bayânî*[68]**

| | | |
|---|---|---|
| 1. | Origin (Sumber) | • *Nash*/ teks/ wahyu (otoritas teks)<br>*-al-Khabar, al-Ijmâ'* (otoritas Salaf)<br>• *al-'Ilm al-Tawqîfî* |
| 2. | Metode (Proses dan Prosedur) | • *Ijtihâdiyyah*<br>*-Istinbâthiyyah/ Istintâjiyyah/ Istidlâliyyah/ Qiyâs*<br>• *Qiyâs* (*Qiyâs al-ghâ`ib 'alâ al-syâhid*) |
| 3. | Pendekatan (*Approach*) | • *Lughawiyyah* (bahasa)<br>*-Dalâlah Lughawiyyah* |
| 4. | Kerangka Teori (*Theoretical Framework*) | • *al-Ashl – al-Far'*<br>*-Istinbâthiyyah* (Pola pikir deduktif yang berpangkal pada teks)<br>*-Qiyâs al-'Illah* (Fikih)<br>*-Qiyâs al-Dalâlah* (Kalâm)<br>• *al-Lafzh – al-Ma'nâ*<br>*-'Amm-Khâsh, Musytarak, Hakikat, Majâz, Muhkam, Mufassar, Zhâhir, Khafî, Musykil, Mujmal, Mutasyâbih* |
| 5. | Fungsi dan Peran Akal | • Akal sebagai pengekang/ pengatur hawa nafsu<br>• Justifikatif-repetitif-Taqlîdî (pengukuh kebenaran/ otoritas teks)<br>• *al-'Aql al-dînî* |
| 6. | Tipe argument | • Dialektik (*jadaliyyah*), *al-'Uqûl al-Mutanâfisah*<br>-Defensif, Apologetik, Dogmatik<br>• Pengaruh pola logika Stoic (bukan logika Aristoteles) |
| 7. | Tolok-ukur validitas keilmuan | • Keserupaan/ kedekatan antara teks atau nash dan realitas |

dengan tesis lawan. Jadi, argumen ini pada prinsipnya mencari kontradiksi dalam tesis lawan melalui konsekuensi-konsekuensi logisnya. Lihat Wardani, *Epistemologi Kalam Abad Pertengahan* (Yogyakarta: LKiS, 2012), h. 98, 108, 130.

[68] Amin, *Islamic Studies,* h. 215-216.

| 8. | Prinsip-prinsip Dasar | 1. *Infishâl* (diskontinu), atomistic<br>2. *Tajwîz* (keserbabolehan), tidak ada hukum kausalitas<br>3. *Muqârabah* (kedekatan, keserupaan), analogi deduktif, *qiyâs* |
|---|---|---|
| 9. | Kelompok ilmu-ilmu pendukung | 1. Kalâm (teologi)<br>2. Fikih (Jurisprudensi), Fuqahâ` dan Ushûliyyûn<br>3. Nahwu (grammar), balâghah |
| 10. | Hubungan Subjek dan Objek | • Subjektif (*Theistic* atau *Fedeistic Subjectivism*) |

Kedua, epistemologi *'irfânî*. Pandangan Amin tentang epistemologi ini dimulai dengan penyesalannya, karena latar belakangnya sebagai pengurus Muhammadiyah yang notabene puritan, akan berbagai penyimpangan tashawuf yang bertolak dari epistemologi ini. Menurutnya, keabsahan 'irfânî memang sering dipertanyakan, baik oleh kalangan penganut bayânî maupun burhânî. Amin "mengamini" kritik ini dengan menyebut citra tashawuf yang sudah terlanjur tercoreng tidak bisa dirangkul sebagai suatu kesatuan epistemologi Islam yang utuh dan komprehensif, karena katanya, "kecelakaan sejarah" ketika 'irfânî muncul dalam bentuk tarekat-tarekat (ordo-ordo sufi). Tarekat, menurut penilaiannya, telah menjadi "institusi" atau "organisasi". Yang ia maksud dengan tarekat sebagai institusi atau organisasi adalah tarekat telah menjadi mapan dan telah membentuk semacam bangunan pemahaman yang mandiri dalam Islam yang memiliki cara dan metode pemikiran sendiri dalam memandangkan keabsahan berbagai ajaran. Dengan kemandirian itu, Amin sepakat dengan statemen Fazlur Rahman yang juga menganut pandangan reformis terhadap tashawuf dalam bukunya, *Islamic Methodology in History*. Menurut Rahman, tashawuf seperti itu tidak lebih daripada "agama dalam agama

(*religion within religion*)".[69] Tampaknya, hanya tashawuf dalam bentuk tarekat tersebut yang menjadi sasaran kritik Amin. Sedangkan, intuisi yang sebenarnya menjadi tumpuan olah rasa para sûfî, bagi Amin, malah bisa menjadi epistemologi tandingan bagi epistemologi Barat. Di Barat, dimensi ini diabaikan. Dalam epistemologi *'irfânî*, kebenaran diukur dari "pengalaman langsung" (*direct experience*), yaitu pengalaman batin dalam kedekatan dengan Tuhan. Ilmu yang diperoleh dengan metode ini disebut dengan *al-'ilm al-hudhûrî* dalam tradisi aliran filsafat *Isyrâqiyyah* di Timur, dan kesadaran pra-reflektif dan pra-verbal, atau pengetahuan pra-logis dalam tradisi aliran filsafat eksistensialisme di Barat. Amin lebih lanjut menganalisis implikasi epistemologi ini pada pandangan seseorang terhadap orang yang lain berbeda. Menurutnya, pola pikir *'irfânî* lebih bisa "merasakan" atau empati dan simpati terhadap keadaan orang lain. Hukum timbal-balik yang bersifat universal (*universal reciprocity*) yang dianut oleh penganut pola pikir epistemologi ini menjadikan mereka lebih bisa memahami keragaman, *unity in difference* (persatuan dalam perbedaan), toleran, dan pluralis. Dalam hal

[69] Amin, *Islamic Studies*, h. 207. Amin merujukkan pernyataan ini, sebagaimana ia kutip, ke karya Rahman, *Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1979), h. 132-133, 135. Sebenarnya, pernyataan ini dikemukakan oleh Rahman dalam karyanya, *Islamic Methodology in History*, selengkapnya sebagai berikut: "We shall now briefly try to establish two points: (a) that Sufism, in the beginning, was a moral-spiritual protest against certain developments of politico-doctrinal nature within the Community; but (b) that after things ossified in the manner described above, Sufism took over as a movement of popular religion and from the sixth-seventh centuries (twelfth-thirteenth centuries of the Christian era) established itself with its peculiar ethos *not only as a religion within religion but as a religion above religion*" (Kami akan mencoba sekarang secara singkat untuk menetapkan [tesis] dua point: [a] bahwa pada awalnya Sufisme adalah protes moral-spiritual terhadap perkembangan-perkembangan tertentu karakter politis-doktrinal dalam masyarakat [Islam], tetapi [b] bahwa setelah segala sesuatu menjadi mengeras dengan cara yang kami deskripsikan di atas, sufisme berubah menjadi sebuah gerakan agama populer dan dari abad ke-6-7 H (12-13 M), memantapkan dirinya dengan etos yang khas *tidak hanya sebagai suatu agama dalam agama, melainkan suatu agama di atas agama*). Rahman, *Islamic Methodology in History* (Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994), h. 106

hubungan antara subjek dan objek, epistemologi ini menganut intersubjektivitas, yaitu kebenaran bukanlah subjektif yang tergantung pada subjek yang memahami, bukan pula objektif yang semata tergantung pada objek, melainkan intersubjektif, yaitu bahwa pengalaman yang dialami oleh kelompok sufi dengan sedikit tingkat perbedaan juga bisa dialami oleh orang lain yang berbeda.[70] Ketika menganalisis perbedaan antara *'âlim* dan *'ârif*, Amin lebih mengapresiasi seorang *'ârif*, karena seseorang dengan kapasitas pandangan batin yang lebih luas dalam melihat perbedaan akan lebih pluralis secara sosiologis dalam menyikapi berbagai kompleksitas pergaulan sosial, budaya, dan keagamaan, sedangkan seorang *'âlim* lebih berkonotasi sebagai orang yang memiliki nalar bayânî yang lebih banyak mempersoalkan kebenaran tekstual.[71]

Sisi lain dari pandangan Amin lebih banyak bersifat reformis dibandingkan fenomenologis berkaitan dengan doktrin-doktrin eksklusif sûfi, seperti *ittihâd*, *fanâ`*, dan *hulûl*. Paha mini, menurutnya, bukan kesatuan antara Tuhan dan hamba-Nya (manunggaling kawula gusti), melainkan "kesatuan dalam keragaman danperbedaan" (*unityinmultiplicity/ unityindifference*).[72]Pandangan reformis ini bisa dipahami, karena dengan epistemologi ini, Amin tidak hanya ingin mengkajinya sebagai kajian akademis murni, melainkan secara praksis ia ingin memfungsionalisasikannya dalam berbagai kepentingan, seperti digunakannya untuk menjelaskan hubungan integratif-interkonektif ilmu-ilmu keislaman dan ilmu-ilmu umum, dan dalam konteks ini, antara ilmu tafsir dengan ilmu-ilmu umum.

---

[70] Amin, *Islamic Studies,* h. 209-210.
[71] Amin, *Islamic Studies,* h. 212.
[72] Amin, *Islamic Studies,* h. 210.

## Model Epistemologi *'Irfânî*[73]

| | | |
|---|---|---|
| 1. | Origin (Sumber) | • Pengalaman (*experience*)<br>*-al-Ru`yah al-Mubâsyirah*<br>*-Direct experience; al-'Ilm al-Hudhûrî*<br>*-Preverbal, Prelogical knowledge* |
| 2. | Metode (Proses dan Prosedur) | • *al-Dzawqiyyah (al-Tajribah al-Bâthiniyyah)*<br>• *al-Riyâdhah, al-Mujâdalah, al-Kasyfiyyah, al-Isyrâqiyyah, al-Ladunniyyah, Penghayatan batin; tashawwuf* |
| 3. | Pendekatan (*Approach*) | • Psiko-gnosis; *intuitif, dzawq* (*qalb*)<br>-al-Lâ 'Aqlâniyyah |
| 4. | Kerangka Teori (*Theoretical Framework*) | • *Zhâhir-bâthin*<br>• *Tanzîl-ta`wîl*<br>• *Nubuwwah-walâyah*<br>• *Haqîqî-Majâzî* |
| 5. | Fungsi dan Peran | • Partisipatif<br>*-al-Hads wa al-Wijdân*<br>*-Bilâ wâsithah, Bilâ hijâb* |
| 6. | Tipe argument | • *'Athifiyyah-Wijdâniyyah*<br>• *Spirituality* (Esoterik) |
| 7. | Tolok-ukur validitas keilmuan | • *Universal Reciprocity*<br>• Empati<br>• Simpati<br>• *Understanding Others* |
| 8. | Prinsip-prinsip Dasar | 1. Al-Ma'rifah<br>2. *Al-Ittihâd/ al-Fanâ`* (*al-Insân adzubu fî Allâh*); *al-Insân*<br>1. Al-Hulûl |
| 9. | Kelompok ilmuwan pendukung | 1. Sufi (*al-Mutashawwifah*)<br>2. *Ashhâb al-'Irfân/ al-Ma'rifah*<br>3. Hermes/ *'Arifûn* |

[73] Amin, *Islamic Studies*, h. 216-217.

| 10. | Hubungan Subjek dan Objek | • Intersubjektif<br>• *Wah̲dat al-Wujûd* (*Unity in Difference, Unity in Multiplicity*)<br>-*Ittih̲âd al-'Arif wa al-Ma'rûf* (Lintas Ruang dan Waktu); *Ittih̲âd al-'Aqil wa al-Ma'qûl* |
|---|---|---|

Ketiga, epistemologi *burhânî*. Epistemologi ini bersumber dari realitas, baik realitas alam, sosial, kemanusiaan (humanitas), maupun keagamaan. Ilmu pengetahuan yang diperoleh dengan metode ini disebut "ilmu perolehan" (*al-'ilm al-h̲ushûlî*), yang didefinisikan oleh Amin sebagai "ilmu yang dikonsep, disusun, dan disistematisasikan lewat premis-premis logika atau al-manthiq, dan bukannya lewat otoritas teks atau salaf dan bukan pula lewat otoritas intuisi".[74] Definisi ini tampak membawa kita pada kesimpulan bahwa yang ia maksud dengan pengetahuan *burhânî* identik dengan pengetahuan rasional, bukan pengetahuan empiris. Namun, ketika ia mengatakan bahwa premis-premis logika itu disusun lewat kerjasama antara proses abstraksi—seperti dalam konsep Aristoteles—dan pengamatan inderawi yang valid, ia menganggap bahwa pengetahuan empiris juga merupakan pengetahuan *bayânî*. Hanya saja, ia menekankan bahwa ilmu pengetahuan disusun dengan logika dari hasil pengamatan empiris lewat abstraksi, sama halnya bahwa kebenaran koherensi harus dibangun dari kebenaran korespondensi.[75] Oleh karena itu, dalam epistemologi *burhânî*, kausalitas diakui. Tolok-ukur kebenarannya adalah teori korespondensi (*al-muthâbaqah bayn al-'aql wa nizhâm al-thabî'ah*, kesesuaian antara akal dan keajegan tatanan semesta), yaitu, menurutnya, "kesesuaian antara rumus-rumus

---

[74] Amin, *Islamic Studies,* h. 213.

[75] Amin, *Islamic Studies,* h. 213. Uraian Amin identik dengan apa yang dikemukakan oleh 'Abd al-Jabbâr bahwa kebenaran koherensi harus berakar dari kebenaran korespondensi, karena premis-premis logika harus bertolak dari bukti-bukti awal empiris yang tak terbantahkan, di mana sebuah premis harus valid untuk menghasilkan konklusi yang juga valid. Lihat Wardani, *Epistemologi Kalam*, h. 76-80.

yang diciptakan oleh akal manusia dengan hukum-hukum alam", teori koherensi, yaitu "keruntutan dan keteraturan berpikir logis", dan teori pragmatism, yaitu "upaya yang terus menerus dilakukan untuk memperbaiki dan menyempurnakan temuan-temuan, rumus-rumus, dan teori-teori yang telah dibangun dan disusun oleh jerih payah akal manusia".[76] Seperti tampak dalam skema berikut, kelompok ilmuwan pendukung epistemologi ini adalah para filosof dan ilmuwan, baik ilmuwan alam, sosial, maupun humaniora/ humanitas. Dalam hal hubungan objek-subjek, epistemologi ini menganut objektivisme, yaitu kebenaran seluruhnya dibangun dari data pada objek, bukan di luarnya.

**Model Epistemologi *Burhânî***[77]

| | | |
|---|---|---|
| 1. | Sumber (*Origin*) | • Realitas/ *al-Wâqi'* (Alam, Sosial, Humanitas)<br>• *al-'Ilm al-Hushûlî* |
| 2. | Metode (Proses dan Prosedur) | • Abstraksi (*al-Mawjûdah al-Bâri`ah min al-Mâddah*)<br>• *Bahtsiyyah-Tahlîliyyah-Tarkîbiyyah-Naqdiyyah* (*al-Muhâkamah al-'Aqliyyah*) |
| 3. | Pendekatan (*Approach*) | • Filosofis-Saintifik |
| 4. | Kerangka Teori (*Theoretical Framework*) | • *al-Tashawwurât - al-Tashdîqât/ al-Hadd – al-Burhân*<br>• *Premis-premis Logika (al-Manthiq)*<br>-Silogisme (2 premis = Konklusi)<br>A = B<br>B = C<br>A = C<br>-Analisis unsur-unsur fundamental untuk mengembaikan wujud dengan bentuk yang esensial<br>• Universal-Partikular (*Kullî-Juz`î*), Substansi-Aksidensi (*Jawhar-'Aradh*) |

[76] Amin, *Islamic Studies*, h. 214.
[77] Amin, *Islamic Studies*, h. 217-218.

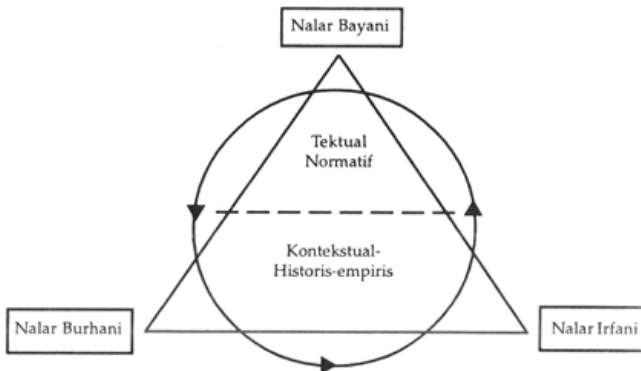
| | | |
|---|---|---|
| 5. | Fungsi dan Peran Akal | • Heuristik-Analitik-Kritis<br>• Mencari sebab-akibat (*idrâk al-sabab wa al-musabbab*)<br>• *al-'Aql al-Kawnî* |
| 6. | Tipe argument | • Demonstratif (Eksploratif, Verifikatif, Eksplanatif)<br>-Pengaruh logika Aristoteles dan logika keilmuan pada umumnya |
| 7. | Tolok-ukur validitas keilmuan | • Korespondensi<br>• Koherensi<br>• Pragmatik (*Falibility of Knowledge*) |
| 8. | Prinsip-prinsip Dasar | 1. *Idrâk al-sabab (Nizhâm al-Sababiyyah*); Prinsip Kausalitas<br>2. *Al-Hatmiyyah* (Kepastian, Certainity)<br>3. *Al-Muthâbaqah bayn al-'aql wa nizhâm al-thabî'ah* (Kesesuaian antara akal dan tatanan alam semesta) |
| 9. | Kelompok ilmuwan pendukung | 1. Falâsifah (Pemikir, Ilmuwan)<br>2. Ilmuwan (Alam, Sosial, dan Humanitas) |
| 10. | Hubungan Subjek dan Objek | • Objektif (*al-Nazhrah al-Mawdhû'iyyah*)<br>• Rasionalisme Objektif (Terpisah antara subjek dan objek) |

Dengan tiga varian epistemologi yang berkembang dalam Islam selama ini, Amin mencoba memfungsionalisasikannya untuk kepentingan penafsiran al-Qur`an. Point-point pemikirannya bisa dikemukakan sebagai berikut.

Pertama, dengan istilah "*ta`wîl* ilmiah/ saintifik", penafsiran yang dilakukan lebih mendalam, tidak sekadar pemaknaan di permukaan ungkapan kebahasaan, melainkan dengan memancang teks sebagai "objek", dan itu artinya bahwa penafsir sebagai subjek, penafsiran berupaya secara hermeneutis "menegosiasikan" antara berbagai aspek. Istilah "proses bernegosiasi" (*nego-*

*tiating process*) merujuk kepada pemahaman Amin bahwa dalam hermeneutika, perlu "negosiasi" antara pengarang (*author*), teks (*text*), dan pembaca (*reader*).[78]

Kedua, konsekuensi dari penerapan pendekatan hermeneutika adalah bentuk hubungan antara tiga varian epistemologi tersebut berupa gerak melingkar (sirkuler), bukan linear atau paralel. Bentuk paralel ini, tegasnya, adalah hasil dari kontribusi pemikiran filsafat yang bersifat kritis-reflektif-heuristik. Jika hubungannya bersifat paralel, masing-masing epistemologi tersebut akan berjalan sendiri-sendiri tanpa ada hubungan dialogis.[79] Sedangkan, hubungan linear dinilai pada akhirnya akan menghadapi jalan buntu, karena ada asumsi bahwa salah satu epistemologi akan menjadi primadona. Pilihan umumnya jatuh pada epistemologi bayânî yang berimplikasi menguatnya klaim kebenaran (*truth claim*).[80] Dengan model hubungan sirkuler, disiplin keilmuan di atas tidak mengenal finalitas, eksklusivitas, dan hegemoni.[81]

Skema:
Model Pola Hubungan Sirkuler

[78] Amin, *Islamic Studies,* h. 278.
[79] Amin, *Islamic Studies,* h. 219.
[80] Amin, *Islamic Studies,* h. 220-222.
[81] Amin, *Islamic Studies,* h. 224.

Ketiga, tujuan akhir model penafsiran seperti ini adalah tafsir yang berorientasi humanistik-transformatif-emansipatoris. Orientasi tafsir seperti ini muncul dari adanya proses negosiasi antara teks dengan konteks dan problem yang dihadapi oleh manusia secara dialogis. Ketika membedah buku karya Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name*: *Islamic Law, Authority, and Women* (diterjemahkan: *Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*), Amin banyak mengapresiasi pendekatan hermeneutika yang diterapkan dalam menyoroti isu-isu hukum Islam dalam buku ini. Lewat hermeneutika, bisa dibongkar berbagai klaim mengatasnamakan atau "menggunakan" otoritas Tuhan (*authoritarianism*) dalam penafsiran teks-teks keagamaan yang cenderung bias-gender, despotik (sewenang-wenang), dan offensif-oppressif (menyerang dan menindas) terhadap harkat wanita, terutama melalui fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh *Permanent Council for Scientific Research and Legal Opinions* (CRLO). Komunitas penafsir (*community of interpreters*), sebagaimana ditawarkan oleh hermeneutika melalui proses negosiasi, harus dilibatkan untuk menciptakan keseimbangan antara "rasa keadilan" (dalam penafsiran isu-isu gender, misalnya) dan "kepastian hukum" (fatwa-fatwa keagamaan yang pasti dan final).[82]

### 3. Pembaruan Pemikiran tentang Tafsir al-Qur`an

Alasan mengapa perlunya pembaruan terhadap pemahaman ayat-ayat al-Qur`an, menurut Amin, adalah karena pola pikir masyarakat yang selalu merujuk ke teks keagamaan dalam kehidupan beragama, dibandingkan merujuk ke pertimbangan akal sehat (*common sense*). Teks tersebut dirujuk oleh pemuka agama, ketika terjadi persoalan sosial, tanpa mempertimbangkan bagaimana teks itu dulu muncul dari konteks yang mengelilinginya. Salah satu persoalan menarik untuk dikaji dalam wacana filsafat Islam, menurutnya, adalah khazanah intelektual Muslim yang

---

[82] Amin, *Islamic Studies*, h. 272-284.

terkait dengan tafsir al-Qur`an. Atas dasar ini, perlu pembaruan pemahaman tafsir al-Qur`an.[83]

Jargon yang selalu digemakannya adalah "pergeseran paradigma" (*shifting paradigm*) berpikir dari berpusat pada teks semata ke konteks. Gugatan terhadap "serba-teks" tersebut dituangkan dalam kritiknya terhadap hal-hal berikut:

Pertama, ide tentang sakralisasi teks. Ide ini muncul dari fase klasik Islam tentang status apakah al-Qur`an itu baru (*h̲âdits*)/ diciptakan (*makhlûq*) atau abadi (*qadîm*)/ bukan diciptakan (*ghayr makhlûq*)? Dalam ungkapan Amin, "apakah al-Qur`an merupakan bentuk 'intervensi' Tuhan (*h̲âdits*) terhadap perjalanan hidup manusia di era kerasulan Muhammad saw, ataukah al-Qur`an bersifat kekal dan abadi seperti halnya keabadian Tuhan sendiri?" Amin cenderung kepada pendapat bahwa teks al-Qur`an tidaklah sakral, atau dalam debat di sini, tidak abadi, karena al-Qur`an turun proses "kausalitas antara ayat-ayat al-Qur`an dan peristiwa-peristiwa sejarah sosial-budaya yang melatarbelakanginya". Di sini, ia menekankan upaya desakralisasi. Jadi, menurutnya, sakralisasi teks ayat al-Qur`an berkaitan dengan penolakan latar belakang historis turunnya ayat al-Qur`an, yang biasanya disebut sebagai *asbâb al-nuzûl*. Meski pernyataan ini tidaklah benar, karena tidak ada hubungan langsung antara keyakinan akan keabadian teks al-Qur`an dengan penolakan adanya ayat-ayat al-Qur`an yang terkadang turun karena latar belakang historis tertentu,[84] Amin meyakini ada keterkaitan antara sakralisasi itu dengan penolakan *asbâb al-nuzûl*. Bagi Amin, *asbâb al-nuzûl* adalah "hubungan kausalitas positif" antara pesan-pesan atau norma-norma al-Qur`an dengan peristiwa-peristiwa sosial, ekonomi, politik yang mengitarinya.[85]

---

[83] Amin, *Islamic Studies,* h. 136-137.

[84] Begitu banyak ulama yang meyakini sakralitas al-Qur`an tetap meyakini pentingnya *asbâb al-nuzûl*, seperti al-Syâfi'î, al-Zarkasyî, dan al-Suyûthî. Oleh karena itu, kedua isu ini tidak saling terkait.

[85] Amin, *Islamic Studies,* h. 138. Ketika Amin menyebut *asbâb al-nuzûl* sebagai

Kedua, model penafsiran yang "reproduktif", yaitu penafsiran yang cenderung hanya mengulang penafsiran-penafsiran ulama terdahulu, tanpa melahirkan penafsiran-penafsiran yang baru. Sebaliknya, yang diinginkan adalah model penafsiran "produktif", yaitu penafsiran baru yang sesuai dengan perubahan dan perkembangan sosial, ekonomi, politik, dan budaya yang melingkupi kehidupan umat Islam kontemporer tanpa meninggalkan ajaran moral dan pandangan hidup al-Qur`an. Dengan penafsiran "produktif", pesan ayat al-Qur`an yang dipahami tidak semata analisis leksikal (merujuk ke kamus), tanpa memperdulikan konteks, sehingga akibatnya menjadikan hasil penafsiran sebagai korpus tertutup dan a-historis, melainkan pesan ayat itu "berdialog" (istilah yang sering didengung oleh Amin yang dikatakan sebagai ciri kerja hermeneutika, "bernegosiasi", ada "proses negosiasi", *negotiating process*) antara teks, pengarang, dan pembaca.[86] Distingsi antara dua macam penafsiran itu, diakuinya, diadopsi dari istilah hermeneutika kontemporer. Dengan merujuk

---

"hubungan kausalitas positif", tampak ada problem serius, karena dalam faktanya yang disebut sebagai *asbâb al-nuzûl* tergantung pada pelaporan Sahabat Nabi yang langsung menyaksikan peristiwa, jika sumbernya riwayat (*riwâyah*), tidak nalar (*dirâyah*), meskipun sejak awal al-Wâhidî membatasinya pada riwayat. Pelaporan seorang Sahabat yang mewartakan peristiwa tersebut sebagai *sabab al-nuzûl* suatu ayat terkadang tergantung pada penilaiannya secara subjektif dalam menghubungkan antara peristiwa tertentu dengan turunnya ayat. Oleh karena itu, dalam menyikapi pernyataan al-Wâhidî yang membatasi *asbâb al-nuzûl* pada riwayat semata, al-Suyûthî kemudian berkomentar "Ulama selain al-Wâhidî mengatakan, 'pengetahuan *asbâb al-nuzûl* adalah persoalan yang diperoleh oleh Sahabat Nabi dengan melihat indikasi-indikasi (*qarînah*) yang diliputioleh banyak problem, dan sebagian mereka lalu tidak dengan secara meyakinkan mengatakan 'saya kira ayat ini turun dalam konteks ini'". Lihat uraian Nashr Hâmid Abû Zayd, *Mafum al-Nashsh: Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur`ân* (al-Dâr al-Baydhâ`: al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, 2005), h. 109-111). Dengan demikian, apa yang disebut sebagai *asbâb al-nuzûl* adalah hasil penyimpulan Sahabat terhadap "kondisi" tertentu. Bahkan, dalam kenyataannya, *asbâb al-nuzûl* tidak selalu identik dengan riwayat, melainkan sumber lain, termasuk penafsiran, dan digunakan dalam berbagai tujuan. Lihat Bassâm al-Jamal, *Asbâb al-Nuzûl* (al-Dâr al-Baydhâ`: al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, 2005).

[86] Lihat pengantar Amin untuk terjemahan buku Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif* (judul asli: *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*) dalam M. Amin Abdullah, *Islamic Studies,* h. 278.

ke Farid Esack, seorang pengusung hermeneutika pembebasan untuk perjuangannya membebaskan politik apartheid di Afrika Selatan, dalam karyanya, *Qur`an, Liberation, and Pluralism*, apa yang disebutnya hermeneutika al-Qur`an yang menekankan aspek "produktivitas" penafsiran yang dimaksud oleh Amin adalah hermeneutika resepsi yang merupakan salah satu bagian dari aliran fungsionalisme dalam kajian teks, yang dikontraskan dengan revelasionisme (*revelationism*). Fungsionalisme dalam kajian teks menekankan fungsi teks dan mengklaim bahwa suatu teks tertentu hanya bisa dianggap sebagai teks kitab suci jika teks tersebut lulus "tes pragmatis dan fungsional".[87] Oleh karena itu, teks wahyu harus fungsional bagi solusi kemanusiaan, dan hal itu hanya mungkin jika teks direlasikan dengan konteks, baik ketika turunnya teks itu maupun konteks sekarang yang perubahannya cepat sekali.

[87] Farid Esack, *Qur`an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (Oxford: Oneworld, 1998), h. 51-52.

# BAB V

# MENIMBANG TAWARAN PEMIKIRAN TENTANG METODOLOGI TAFSIR AL-QUR`AN DI INDONESIA DI ERA KONTEMPORER: ANALISIS HISTORIS DAN KRITIS

## A. Tren Pemikiran Tradisionalis-Kritis

### 1. M. Quraish Shihab dan Metode Tafsir Tematik

Perkembangan metodologi tafsir al-Qur`an dalam fase-fase awal tidak bisa terlepas dari peran M. Quraish Shihab. Melalui buku *bestseller*nya, *"Membumikan" al-Qur`an* yang terbit pertama kali pada tahun 1992,[1] ia menulis pemikiran tentang metodologi tafsir al-Qur`an yang dibaca luas, tidak hanya di kalangan perguruan tinggi Islam, melainkan juga di kalangan masyarakat luas. Di antara metode yang diperkenalkannya yang ditimbanya dari kuliah di Universitas al-Azhar bersama 'Abd al-H̲ayy al-Farmâwî, adalah metode tafsir tematik (*mawdhû'î*). Aplikasi metode ini kemudian dibuktikannya dalam karyanya, *Wawasan al-Qur`an: Tafsir Maudhu'i atas Pelabagai Persoalan Umat* yang terbit pertama kali pada tahun 1996, di mana di dalamnya ia menerapkan metode tafsir tematik sebagai metode dengan mengumpulkan seluruh ayat al-Qur`an tentang suatu tema yang diangkat, dan dalam karyanya, *al-Mishbah*, di mana di dalamnya ia menerapkan metode tematik dalam surah dengan tetap mengikuti sistematika *mushh̲af* (*tartîb al-mushhaf*).

[1] Buku ini kemudian disebut sebagai *"Membumikan" al-Qur`an* Jilid 1, karena belakangan pada tahun 2011, terbit lagi karyanya dengan judul yang sama, sehingga karyanya yang terbit terakhir ini disebut *"Membumikan" al-Qur`an* Jilid 2.

Kiprah Quraish semula lebih banyak di IAIN (sekarang: UIN) Alauddin Makassar, sebelum ia memutuskan untuk pindah ke IAIN (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta. Dengan kiprahnya sebagai dosen di dua perguruan tinggi keislaman ini, ia berjasa memperkenalkan metode tafsir tematik, baik melalui perkuliahan, bimbingan karya akhir (tesis dan disertasi), maupun melalui forum-forum ilmiah. Sebagai seorang yang berlatar belakang pendidikan S1, S2, dan S3 di Universitas al-Azhar, tentu ia menawarkan metode tafsir yang lahir dari rahim ulama yang ia pelajari, dibandingkan dari intelektual Barat.

Metode tafsir tematik yang ia tawarkan tidak orisinal dari pemikirannya sendiri, melainkan semula dicetuskan oleh al-Sayyid al-Kûmî, kemudian dikembangkan oleh ‘Abd al-Hayy al-Farmâwî, dan diterapkan oleh beberapa ulama, antara lain, oleh Mahmûd Syaltût dalam bentuk tafsir tematik persurah dalam karya tafsirnya.

Uraian berikut akan penulis fokuskan untuk melacak kesinambungan pemikiran Quraish tentang metode tafsir tematik persûrah dari pemikiran ulama-ulama sebelumya.

Metode ini sebenarnya tidaklah baru dan memiliki akar yang kuat dalam karya al-Biqâ’î (w. 885 H/ 1480 M), tokoh yang karyanya *Nazhm al-Durar* dikaji oleh Quraish Shihab dan juga ditemukan dalam Muhammad al-Thâhir ibn Âsyûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr* yang menjadi salah satu rujukan *Tafsir al-Mishbah*. Al-Biqâ’î adalah tokoh di mana pemikiran-pemikiran para ulama tafsir tentang pentingnya metode penafsiran al-Qur’an melalui korelasi (*munâsabah*)[2] ayat dan surah mencapai titik kulminasi.[3]

---

[2] Al-Biqâ’î mengidentikkan ilmu tentang *munâsabah* dengan ilmu tentang hubungan logis dalam komposisi ayat-ayat dan surah-surah al-Qur’an (*‘ilm ‘ilal al-tartîb*). Ilmu ini didefinisikan sebagai berikut(Al-Biqâ’î, *Nazhm al-Durar* [Kairo: Dâr al-Kitâb al-Islâmî, t.th], juz I, h. 5-6):

فعلم مناسبات القرآن علم تعرف منه علل ترتيب أجزائه ,و هو سر البلاغة لأدائه إلى تحقيق مطابقة المعانى لما اقتضاه من الحال ,و تتوقف الإجادة فيه على معرفة مقصود السورة المطلوب ذلك فيها.

[3] M. Quraish Shihab, *“Membumikan” al-Qur’an,* h. 112.

Ibn 'Âsyûr juga pernah mengatakan, "Atas dasar inilah (bahwa susunan ayat al-Qur'an adalah berdasarkan petunjuk Nabi), maka prinsip yang berlaku pada ayat al-Qur'an adalah adanya keserasian/keterkaitan dalam hal tujuan antara suatu ayat dengan sesudahnya, atau ketika terjadi perpindahan dan yang semisalnya dari segi pembicaraan yang sebenarnya terikat kuat dan saling berhubungan".[4] Ibn Âsyûr sendiri menyempurnakan uraian-uraian tentang *munâsabah* al-Biqâ'î yang menurutnya belum memuaskan.[5] Ide tentang pentingnya analisis *munâsabah* lebih jelas lagi bertemu dengan ide tentang pentingnya analisis tujuan atau tema pokok surah pada Syaltût.

Metode menafsirkan al-Qur'an dengan memahami tujuan atau tema pokok surah memiliki hubungan logis dengan pemikiran tentang *munâsabah* karena *munâsabah* bertolak dari keyakinan bahwa sistematika al-Qur'an dalam surah-surah dan ayat-ayatnya memiliki koherensi, tidak kontradiktif, karena ada ide utama yang menghubungkan secara logis dan koheren tema-tema yang tampak bergeser dari ayat ke ayat atau dari surah ke surah. Keyakinan bahwa sistematika al-Qur'an adalah memiliki kemukjizatan (*mu'jiz*) menjadi dasar teologis ide *munâsabah.*

Jika kita lacak lebih dalam perkembangannya, akar pemikiran ini selain pada al-Biqâ'î, Ibn Âsyûr, dan Syaltût sebenarnya juga berkembang dalam karya-karya tentang pentingnya *nazhm* (keserasian susunan antara ungkapan dan makna yang berjalin-berkelindan) al-Qur'an dalam memahami *i'jâz*nya, semisal pada Abû Sulaymân H̲âmd ibn Muh̲ammad al-Khaththâbî (319-388/ 931-998), Abu Bakr Muh̲ammad ibn al-Thayyib al-Bâqillânî (338-403/ 950-1013), Abû Bakr 'Abd al-Qâhir ibn 'Abd al-Rah̲mân al-Jurjânî (w. 471/1078), dan Abû al-Qâsim Mah̲mûd ibn 'Umar al-Zamakhsyarî. Belakangan, hal ini menguat dalam tulisan-tulisan

---

[4] Ibn Âsyûr, *al-Tah̲rîr wa al-Tanwîr* (Tunis: al-Dâr al-Tûnisiyyah li al-Nasyr, 1984), juz I, h. 79.

[5] Ibn Âsyûr, *al-Tah̲rîr wa al-Tanwîr*, juz I, h. 8.

modern seperti pada al-Mawdûdî, Muhammad Mahmûd Hijâzî, dan Fazlur Rahman. Bahkan, Rahman mengatakan bahwa al-Qur'an memiliki sebuah "*cohesive outlook on the universe and life*", "*a definite weltanschauung*", dan "*its teaching has 'no inner contradictions' but coheres as a whole*".[6]

Farâhî dan Ishlâhî bahkan lebih jelas lagi mengemukakan idenya tentang pemahaman *nazhm* al-Qur'an melalui apa yang disebutnya sebagai "pilar" (*'amûd*) surah yang secara esensial tidak memiliki perbedaan dengan tujuan atau tema pokok surah yang diterapkan oleh Quraish Shihab. Menurut Farâhî, setiap surah al-Qur'an memiliki suatu tema pengendali yang disebut dengan *'amûd*. Kata *'amûd* (secara harfiah bermakna: poros pilar atau tiang) adalah pusat bagi suatu surah, dan semua ayat dalam surah tersebut berkitar di sekelilingnya. Dalam upaya untuk menemukan kesatuan suatu surah, perhatian sentral Farâhî tertuju pada bagaimana membatasi *'amûd* surah. Beberapa kali membaca surah dapat membantu dalam menandai point-point tertentu di mana pergantian tema jenis tertentu muncul di dalamnya, sehingga dengan demikian dapat membuat bagian-bagian untuk mengklasifikasi surah-surah.[7] Setiap bagian dipelajari secara hati-hati sampai suatu ide utama (*main idea*) tampak muncul dan bisa menyatukan ayat-ayat yang dihimpun dalam bagian tersebut. Selanjutnya, upaya yang dilakukan adalah menemukan ide besarnya (*master idea*) yang menaungi ide-ide utama yang terkandung dalam semua bagian secara satu persatu sehingga dapat dimasukkkan ke dalamnya dan di mana ide besar tersebut dikembangkan secara logis dalam surah tersebut sesuai dengan bagaimana isi surah tersebut dari bagian awal hingga bagian

[6] Lihat uraian tentang hal ini dalam Mustansir Mir, *Coherence in the Qur'an: A Study of Islahi's Concept of Nazm in Tadabbur-i Qur'an* (USA: American Trust Publications, 1986), bab 1.

[7] Mungkin ada surah-surah (seperti QS. 103, 108, 111, dan 112) yang terlalu pendek dan "monolitik" untuk dibuat pembagian ke dalam bagian-bagian tertentu.

akhir.[8]

Cara Quraish Shihab dalam menemukan tujuan atau tema-tema pokok surah, meski secara metodologis diadopsi dan dikembangkannya dari al-Biqâ'î dan lebih aplikatif dari Mahmûd Syaltût, tapi ternyata dalam penerapannya lebih mirip dengan metode Farâhî dan Ishlâhî dalam menemukan "pilar" (*'amûd*) surah, yaitu dengan menandai point-point tertentu di mana pergantian tema jenis tertentu muncul di dalamnya, sehingga dengan demikian dapat membuat bagian-bagian untuk mengklasifikasi surah-surah. Bentuk kongkretnya adalah membagi surah menjadi kelompok-kelompok ayat, misalnya: 1-7, 8-16, 17-20 dengan masing-masing tema yang saling terkait dan berpusat pada ide utamanya.

---

[8] Farâhî mendefinisikan *'amûd* sebagai "sesuatu yang memadukan tema-tema yang ada dalam suatu wacana" (*jimâ' mathâlib al-khithâb*). *'Amûd* adalah "arah utama suatu wacana" (*marjâ' al-kalâm*), "tesis dasar" (*ma<u>h</u>shûl*), dan "tujuan dasar" (*maqshûd*) dalam suatu surah. Akan tetapi, suatu *'amûd* bukanlah "sesuatu yang mencakup kesatuan dalam pengertian yang masih umum" (*jâmi' 'âmm*), melainkan "prinsip yang sifat bisa menyatukan dan menentukan yang spesifik" (*jâmi' amr khâshsh*). Begitu juga, *'amûd* harus merupakan salah satu di antara hal-hal yang "universal" (*al-umûr al-kulliyyah*), yaitu tema-tema atau hal-hal yang terlepas dari batasan waktu dan ruang. *'Amûd* adalah kunci dalam memahami suatu surah. *'Amûd* juga adalah apa yang memberi identitas terhadap suatu surah. Farâhî menulis "…ketika tema suatu kalâm berhubungan dengan atau berorientasi ke *'amûd* yang sama, dan kalâm tersebut menjadi padu, maka *kalâm* tersebut mendapatkan identitas khususnya." Dengan demikian, *'amûd* tampaknya memiliki lima karakteristik. Pertama, *'amûd* memiliki sentralitas (keterpusatan), yaitu adanya tema suatu surah yang menjadi tempat berhimpunnya semua tema yang lain, sedangkan tema sentral sendiri tidak bisa lagi diperkecil. Kedua, memiliki aspek yang kongkret, yaitu bahwa *'amûd* harus merupakan tema yang kongkret, bukan hal-hal seperti nada atau keadaan jiwa. Ketiga, memiliki aspek yang membedakan dengan yang lain, yaitu *'amûd* suatu surah harus berbeda dengan *'amûd* surah yang lain. Keempat, harus sesuatu yang universal yang berarti bahwa perintah-perintah yang sifatnya spesifik (*a<u>h</u>kâm*) tidak bisa menjadi *'amûd,* meskipun bisa menjadi ilustratif bagi *'amûd.* Kelima, memiliki nilai hermeneutis, yaitu menyediakan point mendasar yang dapat dijadikan rujukan dalam suatu surah dan semua tema dan pemikiran yang terkandung dalam surah tersebut harus bisa dijelaskan dengan merujuk kepadanya. Dalam satu ungkapan, bisa dikatakan bahwa *'amûd* adalah tema yang secara hermeneutis penting yang memiliki karakteristik sentralitas, bersifat kongkret, berbeda, dan universalitas. Lihat lebih lanjut Mustansir Mir, *Coherence in the Qur'an: A Study of Islahi's Concept of Nazm in Tadabbur-i Qur'an* (USA: American Trust Publications, 1986), bab 2.

Sesuai dengan metode tematik sebagai metode dengan menafsirkan ayat dengan menjelaskan tujuan atau tema pokok surah yang diterapkan oleh Quraish Shihab, dalam konteks peristilahan *'ulûm al-Qur`ân*, metode yang diterapkan tersebut adalah metode tematik (*mawdhû'î*) bentuk pertama di antara dua bentuk *mawdhû'î*,[9] yaitu: metode *mawdhû'î* sebagai "penafsiran menyangkut suatu surah al-Qur'an dengan menjelaskan tujuan-tujuannya secara umum dan khusus, serta hubungan persoalan-persoalan yang beraneka-ragam dalam surah tersebut antara satu dengan lainnya, sehingga kesemua persoalan tersebut kait-mengait bagaikan satu persoalan saja."[10] Metode ini layaknya menyajikan kotak yang berisi pesan-pesan al-Qur'an yang terdapat pada ayat-ayat yang terangkum pada satu surah saja. Misalnya, surah al-Baqarah, Âli 'Imrân, dan Yâsîn. Nama surah, selama bersumber dari keterangan Nabi, biasanya dijadikan titik-tolak penjelasan kandungan utamanya. Surah al-Kahfi, misalnya, yang bermakna leksikal "goa" mengandung makna sebagai tempat perlindungan sekelompok pemuda yang menghindar dari kekejaman penguasa zamannya. Dengan metode analogi, makna fisikal "goa" sebagai tempat perlindungan tersebut ditransfer sebagai makna abstrak, yaitu bahwa surah tersebut dapat memberi perlindungan bagi yang menghayati dan mengamalkan pesan-pesannya. Dengan transfer semantik makna seperti itu, "perlindungan" kemudian menjadi semacam "tema payung" yang menaungi tema-tema di beberapa bagian surah itu, dan dari sini uraian setiap ayat atau kelompok ayat diupayakan dikaitkan dengan dengan makna perlindungan tersebut.[11]

---

[9] Bentuk kedua metode *mawdhû'î* adalah yang umumnya dikenal, yaitu menghimpun ayat-ayat al-Quran yang membahas masalah tertentu dari berbagai surah al-Qur'an, kemudian menjelaskan pengertian menyeluruh ayat-ayat tersebut sebagai jawaban terhadap masalah yang menjadi pokok pembahasan. Lihat 'Abd al-Hayy al-Farmâwî, *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î* (Kairo: al-Hadharat al-'Arabiyyah, 1977).

[10] M. Quraish Shihab, *"Membumikan" al-Qur'an*, h. 117.

[11] M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, h. xii-xiii. Contoh ini persis seperti apa

Metode ini bukanlah sesuatu yang baru, tidak sebagaimana dinyatakan oleh Hamdani Anwar.[12] Maẖmûd Syaltut, sebagaimana dinyatakan sendiri oleh Quraish Shihab, telah menerapkan metode ini dalam tafsirnya, *Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm*.[13] "Unit topikal" (*al-waẖdat al-mawdhû'iyyah*) yang menjadi dasar kerja metode ini juga pernah sebelumnya dikemukakan oleh Maẖmûd Muẖammad al-Ḫijâzî dan ide yang sama juga dikemukakan oleh Farâhî yang kemudian dikembangkan oleh Ishlâhî dengan istilah "surah sebagai unit" atau "unit surah".[14] Akan tetapi, di antara tokoh-tokoh ini, tentu saja, Syaltût yang berpengaruh langsung terhadap tafsir Quraish Shihab karena latarbelakang pendidikannya di al-Azhar dan intensitas pergumulannya dengan pemikiran Syaltût. Selain Syaltût, 'Abduh pada awal abad ke-20 M telah memebrian perhatian terhadap "kesatuan uraian surah". Menurutnya, tidak tepat menafsirkan suatu ayat terlepas atau jauh dari kandungan ayat sebelumnya, karena ayat-ayat suatu surah saling berkaitan. Murid dan sahabatnya, Rasyîd Ridhâ memiliki pandangan yang sama. Ia memilah-milah, kemudian menghimpun sekian ayat yang ditafsirkan dalam kelompok tersendiri, lalu menghubungkan dengan kelompok lain. Ia merangakum pokok-pokok masalah walaupun keterkaitan pokok-pokok masalah tersebu uraiannya belum terlalu jelas dengan tema surah. 'Abdullâh Dirâz juga berpandangan bahwa suatu surah al-Qur'an merupakan suatu kesatuan yang tak terpisahkan. Uraian bagian-bagiannya yang *juz'î*, walaupun turun dalam waktu yang berbeda-beda, saling berhubungan, sama seperti halnya kamar-kamar dalam satu bangunan. Setiap surah mengalir ke suatu arah tertentu, dan bagian-bagiannya pun mengarah ke satu

---

yang dikemukakan oleh Mushthafâ Muslim dalam *Mabâẖits fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î* (Damaskus: Dâr al-Qalam dan Beirut: al-Dâr al-Syâmiyyah, 1997), h. 179.

[12] Hamdani Anwar, "Telaah Kritis terhadap *Tafsir al-Mishbah* Karya M Quraish Shihab", dalam *Jurnal Mimbar Agama dan Budaya*, vol. XIX, no. 2, 2002, h. 184.

[13] M. Quraish Shihab, *"Membumikan" al-Qur'an*, h. 117.

[14] Lihat Mustansir Mir, *Coherence in the Qur'an*, bab 3.

tujuan bersama. Ada sistematika yang jelas dan tegas pada setiap surah, terdiri dari mukadimah, uraian, dan penutup. Ayat-ayat yang terdapat pada awal surah berfungsi sebagai mukadimah bagi tema surah yang dibicarakan, kemudian ditampilkan uraian rinci tentang tema tersebut, dan akhirnya ditutup deangan penutup surah. Hal yang sama juga dikemukakan oleh Sayyid Muhammad Husayn al-Thabâthabâ`î. Menurutnya, maksud dan tujuan surah berbeda-beda dan setiap surah menjelaskan makna dan tujuan tertentu. Quraish Shihab sendiri mengklaim bahwa cara memahami al-Qur'an dengan memahami tujuan surah seperti itu menjadi pandangan mayoritas ulama, di samping nama-nama di atas, seperti Sayyid Quthb, Syekh Muhammad al-Madanî, Ahmad Badawî, Syekh Muhammad 'Alî al-Shâbûnî, Muhammad Sayyid Thanthâwî, dan Mutawallî Sya'râwî.[15]

Meskipun cara kerja metode tafsir yang diterapkan oleh Quraish Shihab memiliki kesamaan dengan metode penulis-penulis lain. Namun, ide tentang tema sentral sebagai fokus awal uraian ayat ditemukan pada Syaltût. Dari Syaltût, Quraish Shihab tidak hanya mengambil model metode *mawdhû'î* seperti ini, melainkan juga cara menjelaskan korelasi antara ayat, karena ada kaitan yang erat antara metode *mawdhû'î* yang diterapkan pada suatu surah (*al-tafsîr al-mawdhû'î li al-sûrah*) dengan ilmu *munâsabah*. Kaitan antara keduanya tak terelakkan karena, sebagaimana kita ketahui, suatu surah umumnya merupakan kumpulan beberapa ayat yang turun dalam masa waktu dan konteks berbeda. Ketika kita ingin memahami keseluruhan surah yang ayat-ayatnya berbeda latarbelakangnya itu dalam dalam sebuah tema, kita perlu menjelaskan hubungan antara sekat waktu yang memisahkan antar ayat.[16] Menurut Quraish Shihab, para ulama terdahulu menempuh salah satu di antara tiga cara berikut dalam

---

[15] M. Quraish Shihab, "Pengantar" dalam *Tafsir al-Mishbah*, vol. I, h. xxvi-xxviii.

[16] Mushthafâ Muslim, *Mabâhits fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î* (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1997), h. 57-58.

menjelaskan korelasi ayat al-Qur'an, yaitu:

a) Mengelompokkan sekian banyak ayat dalam satu kelompok tema-tema, kemudian menjelaskan hubungannya dengan kelompok ayat-ayat berikut. Cara ini ditempuh oleh penulis *al-Manâr* dan *al-Marâghî*.
b) Menemukan tema sentral dari suatu surah, kemudian mengembalikan uraian kelompok ayat-ayat kepada tema sentral itu. Cara ini dilakukan oleh Mahmûd Syaltût.
c) Menghubungkan ayat dengan ayat sebelumnya dengan menjelaskan keserasiannya, seperti yang dilakukan oleh al-Biqâ'î.[17]

Menurut Quraish Shihab, setidaknya ditemukan ada enam bentuk korelasi (*munâsabah*) dalam al-Qur'an, yaitu:

a) Keserasian kata demi kata dalam satu surah.
b) Keserasian kandungan ayat dengan *fâshilah* (penutup ayat)
c) Keserasian hubungan ayat dengan ayat berikutnya.
d) Keserasian uraian awal (mukadimah) satu surah dengan penutupnya.
e) Keserasian penutup surah dengan uraian awal (mukadimah) surah sesudahnya.
f) Keserasian tema surah dengan nama surah.[18]

Langkah-langkah penafsiran (yang tentu saja tidak ketat urutannya) yang diterapkan:[19]

a) Mengelompokkan ayat berdasarkan tema-tema turunan dari tema sentral surah yang biasanya disebut *maqthâ* (kelompok ayat yang menandai peralihan tema), semisal 1-7 tentang tema kepemimpinan.

---

[17] Arief Subhan "Menyatukan Kembali al-Qur'an..", h. 12.

[18] Bandingkan dengan kutipan Arief Subhan dari sumber yang sama (Quraish Shihab) dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, no. 5, vol. IV, tahuan 1993, suplemen, h. 12.

[19] Langkah-langkah penafsiran Quraish Shihab tidak jauh berbeda dengan apa yang dicontohkan oleh Mushthafâ Muslim, *Mabâhits fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î*, h. 165-329.

b) Menjelaskan tujuan atau tema pokok surah, di mana ke arah tema sentral inilah tema-tema lain di beberapa bagian ayat-ayat berkisar. Ini dikemukakan ketika memulai penafsiran di awal surah.
c) Menguraikan korelasi (*munâsbah*) dalam surah, baik antara nama surah dengan tema-temanya, antara awal dengan akhir surah, atau antara kelompok ayat yang memiliki tema masing-masing.
d) Menjelaskan penafsiran ayat secara global dengan menyisipkan kalimat-kalimat penjelas ke dalam teks ayat, seperti yang dilakukan oleh al-Biqâ`î. Untuk membedakan antara tafsir dan teks ayat, kalimat-kalimat yang merupakan teks ayat dicetak miring.
e) Menguraikan kosa-kosa kata (*mufradât*) dan rangkaian-rangkaian kalimat yang menjadi istilah-istilah kunci yang bisa menjelaskan makna ayat. Di sini, juga dijelaskan korelasi antara kata demi kata dalam ayat, antara ayat dengan ayat, antara kandungan ayat dengan bagian penutupnya (*fâshilah*), dan bentuk lain korelasi.
f) Memberikan penjelasan terhadap makna ayat dengan mengemukakan sumber-sumber penafsiran, seperti penafsiran ayat dengan ayat, ayat dengan hadits, *sabab al-nuzûl*, kesejarahan, maupun pendapat para mufassir serta seumber-sumber lain.
g) Menjelaskan korelasi uraian awal surah dengan penutupnya.

Langkah kerja penafsiran yang diterapkan tentu saja tidak seketat dalam urutan ini, melainkan lebih fleksibal, karena di tengah-tengah uraian tentang korelasi ayat, penulis mengemukakan tinjauan-tinjauan, baik teologis, hukum, etis, historis, sosiologis, atau psikologis sesuai dengan kandungan ayat.

## 2. Abd. al-Muin Salim, "Filsafat Ilmu" Tafsir, dan Teknik-teknik Interpretasi

Muin Salim memperoleh pendidikan doktornya di IAIN (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, di mana ia dibimbing oleh M. Quraish Shihab dan Deliar Noer ketika menulis disertasinya tentang konsep kekuasaan politik dalam al-Qur`an dengan metode tafsir tematik. Lingkungan pendidikan ini lebih banyak mengenalkan metode-metode "konvensional" penafsiran dan juga mengenalkan ilmu-ilmu umum, termasuk filsafat ilmu.

Dengan latar belakang pendidikan seperti itu, di mana ia dibekali ilmu-ilmu keislaman dan ilmu-ilmu umum, Muin Salim mencoba "membingkai" aspek-aspek penafsiran dalam dalam sudut pandangan filsafat ilmu yang terkait dengan tiga hal, yaitu ontologi, epistemologi, dan aksiologi tafsir.

Secara otologis, kata "*tafsîr*", menurutnya, menunjukkan dua makna berbeda, yaitu mungkin sebagai *mashdar* (menunjukkan proses penafsiran) dan mungkin juga sebagai *maf'ûl* (objek) yang diartikannya terkait dengan posisi tafsîr sebagai suatu disiplin ilmu untuk memahami kalam Tuhan dalam al-Qur`an. Secara lebih ekstensif, ia kemudian membedakan pengertian tafsir menjadi tiga, yaitu sebagai proses, sebagai disiplin ilmu, dan sebagai objek (hasil) penafsiran. Pembedaan ini, meski didasarkan analisis kebahasaan yang umumnya diterapkan, tidak umum ditemukan dalam karya-karya klasik ulama.

Bertolak dari pembedaan ini, ia kemudian membedakan secara epistemologis dua proses penafsiran, yaitu tafsir yang bertujuan *eksploratif* untuk memperoleh pemahaman yang mendalam, dan *eksplanatif* untuk memperoleh pemahaman yang tidak mendalam. Sebenarnya, dalam penelitian, yang pertama biasanya disebut kerja penelitian untuk "menjelaskan" (*expalanation*), yaitu upaya penelitian untuk tidak sekadar memahami, melainkan menjelaskan secara mendalam. Agaknya, di sini ia ingin membuka peluang bagi tafsir untuk meneliti kalam Tuhan melalui riset ilmiah men-

dalam, tidak sekadar memahaminya sebagai kitab suci yang berisi hidayah untuk manusia berkaitan dengan hal-hal praktis dalam kehidupan. Yang kedua (ekspalanatif) bisa disamakan sekarang dengan arah penelitian yang menitikberatkan pada "pemahaman" (*understanding*) yang berbasis simpati , seperti dalam penelitian yang bersifat fenomenologis. Dengan arah kajian ini, ia mungkin menekankan tafsir sebagai upaya menungkapkan pesan-pesan Tuhan berupa hidayah untuk diaplikasikan dalam kehidupan secara praktis.

Dari pembedaan itu, kita bisa menarik aspek aksiologis yang mendasari tafsir yang dimaksudkan oleh Muin Salim. Dengan arah kajian yang eksploratif, ia menempatkan tafsir sebagai upaya pencarian ilmiah, karena al-Qur`an sebagai kitab suci yang otentik dari Tuhan terbuka untuk dikaji dari pendekatan multi-disipliner, baik pendekatan doktrinal (teologis, fiqh, dan moral) maupun pendekatan ilmiah (seperti kajian antropologi, sosiologi, dan kedokteran). Kitab suci ini juga terbuka untuk didekati oleh "orang dalam" (*insider*, Muslim yang mengkaji untuk mengungkapkan ajaran untuk diyakini dan dipraktikkan) maupun "orang luar" (*outsider*, non-Muslim yang mengkajinya semata untuk kepentingan ilmiah). Dari pembedaan ini, kita bisa memahami aspek aksiologis bahwa tafsir sebagai kajian eksploratif memungkinkan penelitian yang lebih terbuka, sedangkan tafsir sebagai kajian eksplanatif lebih menekankan penelitian "dari dalam" yang bertolak dari kepentingan untuk memahami ajaran al-Qur`an.

Tidak banyak kalangan akademisi dari latar belakang pendidikan keilmuan normatif yang membuka peluang bahwa kitab suci al-Qur`an bisa dikaji secara akademis oleh kalangan non-Muslim. Penjelasan Muin Salim ini sebanding dengan pernyataan M. Quraish Shihab dalam karyanya, *Kaidah Tafsir*, bahwa non-Muslim memiliki hak untuk menafsirkan al-Qur`an. Hanya saja, persyaratan penafsir "kebenaran akidah" (*shihhat al-i'tiqâd*) di-

ganti dengan objektivitas. Itu artinya, penafsir non-Muslim bisa menafsirkan al-Qur`an selama penafsirannya objektif, tidak ideologis (bias agama).[20]

Tafsir eksploratif memungkinkan digalinya apa yang disebut Muin Salim sebagai "pengetahuan Qur`aniyyah", atau ilmu pengetahuan yang terkandung dalam al-Qur`an, seperti ilmu pengetahuan alam, sosiologi, dan sejarah. Para ulama sebelumnya, menyebutnya dengan "teori-teori ilmiah" atau dalam istilah kalangan yang lebih berhati-hati untuk tidak menjustifikasi teori ilmiah yang relatif dengan teks ayat yang kebenarannya mutlak, "isyarat-isyarat ilmiah" dalam al-Qur`an.

Memang, tampak dari tulisan-tulisan Muin Salim, bahwa ia sangat berkeinginan "mengilmiahkan tafsir" atau "pengilmuan tafsir" dalam pengertian menjelaskan kerja tafsir sebagai kerja penelitian ilmiah yang bisa dipertanggungjawabkan dan diakui secara akademis, termasuk oleh kalangan non-mufassir dan kalangan non-Muslim sekalipun. Di samping "pengilmuan tafsir", ia juga mengemukakan "penafsiran ilmu", yaitu mengemukakan bahwa dalam al-Qur`an terkandung ilmu-ilmu pengetahuan yang tidak hanya normatif, melainkan ilmu pengetahuan umum. Dalam al-Qur`an, juga terkandung, menurutnya, uraian tentang sumber dan cara memperoleh ilmu pengetahuan.

Apa kesadaran yang membangkitkannya menjelaskan keilmiahan tafsir dan tafsir ilmu pengetahuan seperti itu? Di IAIN (UIN) Syarif Hidayatullah, tempat Muin Salim menempuh pendidikan doktornya, ide tentang universalisme Islam sangat berpengaruh. Pertama, melalui Harun Nasution dengan pandangannya bahwa Islam tidak hanya dilihat sebagai ajaran wahyu, melainkan multi-aspek. Ia menulis *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (dua volume) yang menjelaskan bahwa Islam memuat ajaran tentang teologi, spiritualitas dan moral, sejarah,

[20] M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, h. 397.

kebudayaan, politik, hukum, institusi, mistisisme, filsafat, ilmu pengetahuan, dan pembaruan dalam Islam.[21]

Posisi Harun sangat berpengaruh dalam membentuk pola pikir mahasiswa-mahasiswa, tidak terkecuali Muin Salim, karena posisi Harun tidak hanya sebagai dosen dengan kapasitas keilmuan Timur (al-Azhar) dan Barat (Universitas Amerika di Cairo dan Universitas McGill di Kanada) yang menjadi semacam "magnet" bagi para mahasiswanya, posisinya juga pernah sebagai direktur Pascasarjana, dan bahkan rektor. Ide universalisme yang dianut oleh Harun itu juga berhubungan erat dengan rasionalitas yang ingin ditanamkannya di Indonesia. Dalam fase awal, rasionalitas yang ingin ditanamkannya adalah apa yang bisa kita sebut sebagai "rasionalitas profetik" (rasionalitas kenabian), yaitu rasionalitas yang diupayakan ditarik dari kesesuaian dengan wahyu.[22] Dengan logika rasionalitas profetik tersebut, tafsir al-Qur`an tentu juga harus dijelaskan sebagai kerja penelitian yang rasional dalam pengertian tahap-tahapnya bisa dipahami tidak hanya oleh kalangan pengkaji tafsir, melainkan kalangan umum terdidik. Kedua, melalui Nurcholish Madjid (Cak Nur) yang memang banyak menulis tentang universalisme Islam dalam beberapa bukunya, seperti dan *Islam, Kemoderenan, dan Keindonesiaan* (pertama kali terbit pada 1988) dan *Islam Doktrin dan Peradaban* (pertama kali terbit pada 1992).[23]

Ide universalisme merupakan wacana unggulan modernitas, sehingga universalitas dan modernitas (kemoderenan) Islam,

[21] Lihat penjelasan tentang hal ini dalam Harun Nasution, "Pendahuluan", dalam bukunya, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: UI-Press, 2013), Jilid I, h. iv.

[22] Lihat karya saya, *Filsafat Islam sebagai FIlsafat Humanis-Profetik* (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2014), h. 236.

[23] Dalam judul-judul bahasan dalam karya Nurcholish Madjid terlihat jelas idenya tentang universalisme, misalnya: "universalisme Islam dan kosmopolitanisme", "ajaran nilai etis dalam kitab suci dan relevansinya bagi kehidupan modern", "konsep-konsep kosmologis dalam al-Qur`an", dan "konsep-konsep antropologis dalam al-Qur`an". Lihat lebih lanjut karyanya, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 2005).

sebagaimana sering digaungkan oleh Nurcholish Madjid. Ahmad Baso dengan analisis post-kolonialisme melacak kaitan antara kedua jargon itu lebih jauh ke wacana Orde Baru di tahun 1980-an, dan hasilnya menjadi universalisme Islam di tahun 1990-an.[24]

Dengan iklim intelektual seperti itu, wajar kemudian Muin Salim berupaya "mengilmiahkan tafsir" dan "menafsirkan ilmu". Benang merah ini juga yang menghubungkannya dengan pilihan tema disertasinya, *Fiqh Siyasah: Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Qur`an*, untuk menyatakan bahwa al-Qur`an memiliki ajaran yang lengkap dan universal, termasuk tentang politik. Minatnya terhadap tema ini, di samping peran Harun dan Nurcholish Madjid, juga dibangkitkan oleh kehadiran Munawir Syazali yang mengajar di Pascasarjana ini. Muin Salim sendiri menyebut disertasinya sebagai "kajian eksegisis (*sic*, eksegesis, Inggris: *exegesis*) komprehensif kontemporer puristis",[25] yang dimaksudkan sebagai karya tafsir yang menungkap secara ontentik pandangan al-Qur`an tentang kekuasaan politik.

Pemikiran Muin Salim dalam karyanya, *Beberapa Aspek Metodologi Tafsir*, lebih banyak menjelaskan cara kerja tafsir dan nyaris tidak ada yang orisinal, kecuali beberapa istilah, seperti penyebutan "tafsîr dengan wahyu" (*tafsîr bi al-waẖy*) untuk tafsir dengan Sunnah Nabi, karena Sunnah memang merupakan wahyu di samping al-Qur`an. Namun, penyebutan tersebut menjadi rancu, karena ayat al-Qur`an juga merupakan wahyu.

Teknik-teknik interpretasi yang diuraikan oleh Muin Salim dalam disertasinya hampir seluruhnya tidak ada unsur baru. Teknik-teknik interpretasi ini banyak menjadi rujukan,[26] antara lain, disebabkan uraiannya ringkas dan jelas, dan penggunaan

---

[24] Lihat komentar Ahmad Baso, *Islam Pasca-Kolonial*: *Perselingkuhan Agama, Kolonialisme, dan Liberalisme* (Bandung: Mizan, 2005), h. 23-29.

[25] Abd. Muin Salim, "Kata Pengantar", dalam bukunya, *Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Qur`an* (Jakarta: Rajawali Pers, 1994), h. ix.

[26] Lihat, misalnya, tulisan-tulisan dalam karya antologi *Metodologi Ilmu Tafsir,* ed. Abd. Muin Salim (Yogyakarta: Teras, 2010).

istilah-istilah ilmiah. Sebagian besar dari teknik-teknik interpretasi tersebut dari substansinya telah dikenal dan bahkan telah lama dipraktikkan dalam penafsiran al-Qur`an. Teknik-teknik interpretasi tersebut adalah interpretasi tekstual (untuk menyebut teknik interpretasi dengan teks atau nash, baik dari al-Qur`an maupun Sunnah), interpretasi linguistik (dengan analisis kebahasaan), interpretasi logis (dengan nalar logika), interpretasi sistematis (dengan analisis korelasi/ *munâsabah* ayat dan sûrah), dan interpretasi kultural (dengan teori ilmu pengetahuan). Teknik-teknik ini telah dikenal dan dipraktekkan.

Khusus tentang teknik interpretasi yang disebut terakhir, istilah interpretasi kultural sebenarnya terjemahan dari *al-tafsîr al-'ilmî* (tafsir saintifik) yang telah lama diterapkan oleh para mufassir dalam menafsirkan ayat-ayat *kawniyyah*. Hanya saja, penggunaan istilah "kultural" yang semula dimaksudkan untuk menekankan dimensi upaya manusia dalam penemuan ilmu pengetahuan, tampak lebih cenderung kepada ilmu-ilmu sosial, dibandingkan ilmu-ilmu alam, padahal kedua jenis ilmu ini bisa disebut "ilmu pengetahuan" dan sifatnya "ilmiah" atau "saintifik".

Ada tiga teknik interpretasi "baru" yang ditawarkannya. Pertama, teknik interpretasi sosio-historis (dengan data sejarah yang berkaitan dengan masyarakat Arab). Teknik ini disebut relatif "baru" dalam pengertian tidak banyak ditawarkan oleh para pengkaji tafsir sebelumnya. Selama ini teknik interpretasi ini lebih banyak dilakukan dengan data dari *asbâb al-nuzûl* yang identik dengan riwayat. Kesadaran akan pentingnya data sejarah masyarakat Arab, yang tidak terbatas pada *asbâb al-nuzûl*, memang relatif baru. Namun, beberapa intelektual Muslim telah melontarkan ide yang sama. Fazlur Rahman, misalnya, menyatakan perlunya "latar belakang sosial dan historis umum al-Qur`an" (*the general social-historical background of the Qur`an*), tidak sekadar *sya`n al-nuzûl* (latar belakang spesifik yang biasa disebut

*sabab al-nuzûl*). Data sejarah tersebut diperoleh dari biografi (*sîrah*) Nabi Muhammad, hadîts-hadîts sejarah, dan data dari mufassir.[27] Di kalangan pengkaji tafsir di Indonesia, tawaran seperti ini, sebagaimana tampak dalam uraian sebelumnya, antara lain, dikemukakan oleh M. Dawam Rahardjo dan Taufik Adnan Amal bersama Syamsu Rizal Panggabean.

Kedua, teknik interpretasi yang tampak baru, terutama di Indonesia, adalah teknik interpretasi teleologis, yaitu interpretasi dengan menerapkan kaidah-kaidah fiqh yang keberlakuannya umumnya "universal" (*kullî*, meskipun juga merupakan produk ijtihâd) dan dengan mempertimbangkan hikmah di balik perumusan hukum dalam al-Qur`an. Interpretasi ini relatif baru di Indonesia. Baru belakang, interpretasi ini mengemuka melalui istilah "*tafsîr maqâshidî*", yaitu teknik interpretasi yang arahnya hampir sama dengan teknik interpretasi teleologis. Hanya saja, dalam *tafsîr maqâshidî*, yang dijadikan sebagai paradigma tafsir sebagai kerangka rujukan nilai hukum bukan sekadar kaidah fiqh, melainkan *maqâshid al-syarî'ah* (tujuan-tujuan luhur syari'ah), yaitu perlindungan terhadap agama, akal, harga diri, keturunan, dan harta. Tujuan-tujuan ini bisa disejajarkan dengan hikmah yang dimaksudkan oleh Muin Salim. *Tafsîr maqâshidî* secara lebih sistematis kemudian juga dilontarkan oleh Abd. Moqsith Ghazali pada tahun 2003-2004 melalui pelatihan-pelatihan bagi guru Madrasah di lingkungan pesantren yang diselenggarakan oleh PPSDM UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Pada tahun 1992, Muhammad al-Ghazâlî melalui karyanya, *Kayfa Nata'âmal ma' al-Qur`ân*, sebelum Muin Salim dan Moqsith melontarkan hal itu, sudah mengemukakan kegelisahannya tentang cara pandang para ahli ushûl al-fiqh (*'ulamâ` al-ushûl, ushûliyyûn*) yang mempersempit fungsi ushûl al-fiqh hanya sebagai metode penggalian dimensi hukum saja, seakan-akan al-

[27] Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*: *Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), h. 143.

Qur'an kitab tentang hukum saja. Menurutnya, capaian ushûl al-fiqh bisa diperluas terapannya dari ruang lingkup hukum Islam ke posisi ushûl al-fiqh sebagai "paradigma berpikir" yang bisa diterapkan dalam menangani beberapa isu-isu penting dalam kajian keislaman. Ushûl al-fiqh sebenarnya bisa dijadikan sebagai "metode komprehensif" (*manhaj syâmil*) dalam pengertian bahwa ushûl al-fiqh tidak hanya diterapkan untuk menyikapi problem hukum fiqh dalam pengertian sempit, melainkan "fiqh" (pemahaman) terhadap ayat dalam pengertian yang luas.[28]

Ketiga, teknik interpretasi kultural. Teknik ini bisa dianggap sebagai kontribusi orisinal dari Muin Salim. Yang dmaksud dengan "kultur" di sini adalah adalah "pengetahuan yang mapan" yang dimiliki oleh manusia. Pengetahuan, sebagaimana diketahui, adalah bagian tertinggi dari aspek kultur yang diciptakan oleh manusia. Dari penjelasan Muin Salim, kita bisa menyimpulkan bahwa istilah kultur yang ia maksud tampaknya, setidaknya, mencakup dua hal.

---

[28] Muhammad al-Ghazâlî menyatakan sebagai berikut:

هناك مدارس فى التفسير ,أو—بمعنى أدق—مناهج متعددة فى فهم القرآن ,تشكل بمجموعها طرائق السلف و مسالكهم فى التناول و الفهم ,و لقدجاءت هذه المدارس فى ضوء تحقيق أهداف بلاغية لغوية أو فقهية أو كلامية أو صوفية أو فلسفية أو تربوية...إلخ لا سبيل إلى حصرها هنا .كيف يمكن الإفادة منها و التعامل معها اليوم ,فمثلا هل يمكن اعتماد منهج علماء الأصول فى النظر و الاستنباط, و مباحث دلالات الألفاظ...إلخ ,الذى اعتمدوه للوصول إلى الحكم التشريعي ,منهجا شاملا يمكن تعميمه على إدراك الأبعاد المتعددة فى الخطاب القرآني ,التى تستوعب كلمة الفقه للآيات بالمعنى الشامل مثل :الفقه الدستوري و الإداري و اكتشاف سنن التسخير و التعرف على شروط نهوض الأمم و سقوطها ,و تحديد أبعاد الاعتبار بأحوال الأمم السابقة ,و قوانينه ,و تحديد علل التدين ,و بيان أسبابها النفسية ,و الاجتماعية ,و ما يمكن أن تحقق من مقاصد و مغزى فى القصص القرآني؟ ذلك أن علماء الأصول انصرفوا ,لسبب أو لآخر ,إلى الحكم التشريعى ,و اعتبروا الخطاب القرآنى ذا بعد واحد, و حصروا مفهوم الفقه فى الحكم التشريعى ,مع أن للخطاب أبعادا أخرى متعددة—كما ذكرنا—قد تكون مقدمة لا بد من تحصيلها ايترتب بعد ذلك الحكم التشريعى...و فى الحقيقة ,قد يكون المنهج الذى تأصل و تكون من بين سائر المناهج هو منهج علماء الأصول ,و تلاشت سائر المناهج ,أو بشكل مبكر.

Lihat Muhammad al-Ghazâlî, *Kayfa Nata'âmal ma' al-Qur`ân* (Virginia, USA: al-Ma'had al-'Âlamî li al-Fikr al-Islâmî, 1992/ 1413), cet. ke-3, h. 36.

(1). Pengetahuan yang diperoleh oleh manusia melalui pengalaman biasa yang kemudian disimpulkan secara logis dan tidak bertentangan dengan al-Qur`an. Contoh kasus berikut yang ia kemukakan tampaknya menjelaskan jenis kultur ini. Berdasarkan riwayat dalam *Musnad Ahmad bin Hanbal* dan *Sunan Abî Dâwûd*, 'Amr bin al-'Âsh (w. 663 M) dalam keadaan junub menjadi imam dalam shalat berjemaah bersama pasukannya. Ia tidak mandi junub, melainkan hanya bertayammum, karena berdasarkan pemikirannya bahwa mandi dalam cuaca yang sangat dingin sama saja dengan bunuh diri, padahal hal ini dilarang berdasarkan QS. al-Nisâ`: 29. Penafsiran ini kemudian diakui keabsahannya oleh Nabi Muhammad.[29] Sebenarnya, contoh yang dikemukakan tidak tepat disebut contoh penafsiran (*tafsîr*), karena ayat tersebut tidak ditafsirkan, dan maknanya memang sudah secara jelas menunjukkan larangan bunuh diri, melainkan lebih tepat disebut sebagai contoh "penerapan" (*tathbîq*),[30] karena ayat tersebut yang berisi larangan bunuh diri tersebut digunakan sebagai dasar untuk tidak mandi junub di cuaca yang sangat dingin. Atau, dalam fiqh, contoh ini sering disebut "menjadikan dalîl" ayat tersebut sebagai dasar untuk penyimpulan hukum (*istidlâl*). Meskipun contoh ini lebih tepat disebut "penerapan", teori penafsiran yang dikemukakan oleh Muin Salim menarik untuk diapresiasi, karena ia mengangkat pengalaman, baik pengalaman empiris maupun pengalaman rasional, yang kebenarannya valid dan tidak bertentangan dengan al-Qur`an, sebagai sumber bagi penafsiran. "Pengetahuan mapan" yang dimaksud oleh Muin Salim bisa kita sebut sebagai "pengetahuan" (*knowledge*) yang tidak memerlukan pembuktian dengan metode ilmiah,

---

[29] Salim, *Fiqh Siyasah*, 30-31 dan fn. 96.

[30] Istilah "penerapan" (*tathbîq*), untuk membedakan dari *tafsîr*, dikemukakan oleh Muhammad Husayn al-Thabâthabâ`î. Lihat M. Quraish Shihab, *"Membumikan" al-Qur`an* (Bandung: Mizan, 1995), cet. ke-11, h. 110.

namun kebenaran bisa diterima secara logis pada tingkat *common sense*.

(2). Pengetahuan yang diperoleh oleh manusia melalui pengalaman (empiri) yang dikumpulkan dan dianalisis secara sistematis melalui metode ilmiah. Contoh yang dikemukakan oleh Muin Salim adalah penafsiran Mu<u>h</u>ammad 'Abduh terhadap kata "*nafs wâ<u>h</u>idah*" (QS. al-Nisâ`: 1) dengan "nenek moyang" sesuai dengan keyakinan masing-masing ras manusia, bukan dengan "Adam" sebagai manusia pertama yang menjadi nenek moyang semua manusia, sebagaimana dipahami oleh mayoritas *mufassir*. Teknik interpretasi model kedua ini sebenarnya tidak orisinal, karena telah lama dikenal dan diterapkan melalui apa yang disebut "tafsir ilmiah" (*tafsîr 'ilmî*), yaitu tafsir dengan menerapkan teori-teori ilmu pengetahuan. Jadi, yang dimaksud oleh Muin Salim dengan "pengetahuan mapan" jenis ini adalah ilmu pengetahuan (*science*) yang diperoleh melalui metode ilmiah tertentu. Barangkali, karena tafsir ilmiah hanya merupakan bagian dari tafsir dengan pengetahuan manusia, Muin Salim tidak menggunakan istilah ini, melainkan menggunakan istilah "interpretasi/ tafsir kultural" agar mencakup kedua model ini. Meski diperoleh dengan metode ilmiah, tingkat kebenaran temuannya masih bersifat relatif. Oleh karena itu, menurutnya, penggunaan teknik interpretasi ini harus diterapkan dengan hati-hati. Keabsahan teknik interpretasi, menurutnya, karena dalam al-Qur`an, pengetahuan yang digali dari alam semesta (*kawn*) diakui sejajar dengan pengetahuan yang digali dari firman Tuhan (*qawl*).[31]

### 3. Nashruddin Baidan dan Rekonstruksi Ilmu Tafsir

Sebagaimana disebutkan sebelumnya, "rekonstruksi" yang dilakukan Nashruddin Baidan adalah menata ulang hubungan

[31] Salim, *Fiqh Siyasah*, 30, fn. 94.

antarkomponen yang terkait dalam cara kerja penafsiran, menjadikannya terkoneksi "secara interaktif", dan di sana sini memberikan muatan baru terhadap istilah-istilah lama, di samping mempertahankan dan bahkan membela (menguatkan kembali) pemahaman lama. Rekonstruksi tersebut terkait dalam hal berikut:

Pertama, mengklasifikasikan hal-hal yang terkait dengan penafsir menjadi komponen utama, yaitu pertama, "komponen eksternal" berupa jati diri al-Qur`an dan kepribadian mufassir; kedua, "komponen internal" berupa bentuk tafsir (tafsîr dengan riwayat dan nalar), metode tafsir (*ijmâlî, ta<u>h</u>lîlî, muqârîn*, dan *mawdhû'î*), dan corak tafsir (seperti *shûfî/ isyârî, fiqhî, falsafî, 'ilmî*, dan *adabî ijtimâ'î*).

Kedua, istilah "kepribadian mufassir" menggantikan "syarat atau pra-syarat mufassir", sebagaimana diungkapkan para penulis '*ulûm al-Qur`ân* dengan "*syurûth al-mufassir*". Alasan yang dikemukakan oleh Nashruddin adalah bahwa istilah "syarat" atau "pra-syarat" berkonotasi adanya kausalitas dalam pengertian bahwa "ada, atau tidak ada persyaratan itu, tidak menghalangi lahirnya suatu penafsiran. Hanya saja penafsiran yang tidak memenuhi persyaratan cenderung lebih banyak keliru dari benarnya". Itu artinya bahwa, menurutnya, penafsiran bisa muncul dari siapa pun, baik yang memenuhi syarat atau tidak. Pernyataannya ini terkesan ambigu dilihat dari kapasitasnya sebagai pengkaji tafsir. Di satu sisi, ia menginginkan lahirnya penafsiran yang bisa dipertanggungjawabkan secara akademis dengan syarat-syarat yang ketat bagi penafsir, namun di sisi lain ia mengakui bahwa secara otomatis, tanpa syarat-syarat tersebut, penafsiran, meski keliru, bisa muncul. Bukankah syarat-syarat itu ditetapkan oleh para ulama terdahulu justeru untuk membendung penafsiran yang "liar"? Setiap orang mungkin saja berbicara panjang lebar tentang ayat tertentu dalam al-Qur`an, namun apa yang dihidangkan belum tentu benar-benar menjelaskan ayat itu, atau belum tentu penjelasan-penjelasannya

muncul dari pemahaman yang bermuara dari teks. Penjelasan-penjelasan yang tidak bermuara dari pemahaman terhadap teks tidak bisa dikategorikan sebagai "tafsîr", melainkan bisa saja "penerapan" (*tathbîq*) atau pemahaman biasa yang tidak bertolak dari cara kerja tafsir.[32]

Munculnya komentar sebagian ulama terhadap tafsir karya Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Mafâtîh al-Ghayb*, bahwa "di dalamnya ditemukan segala hal, kecuali tafsir itu sendiri"[33] adalah karena uraian yang bertele-tele yang tidak dijelas apakah pemahamannya benar-benar ditarik dari pemaknaan terhadap ungkapan ayat al-Qur`an yang sedang ditafsirkan atau tidak. Jadi, tidak semua

---

[32] Sebagian ulama dan cendekiawan Muslim, seperti 'Abbâs al-'Aqqâd dan Bint al-Syâthi` membedakan antara "tafsir" dan "pemahaman", atau dalam istilah Muhammad Husyan al-Thabâthabâ`î, antara "tafsir" dan "penerapan" (*tathbîq*). Lihat M. Qurasih Shihab, *Membumikan al-Qur`an Jilid 2* (Jakarta: Lentera HAti, 2011), h. 559. Lihat misalnya, contoh yang dikemukakan oleh Abd. Muin Salim sebelumnya berkaitan dengan pemahaman 'Amr bin al-'Âsh tentang keputusannya untuk tidak mandi junub di cuaca yang sangat dingin, melainkan hanya bertayammum, dengan mengambil QS. al-Nisâ`: 29 sebagai dalîl (*istidlâl*). Contoh lain untuk pemahaman yang bukan tafsir adalah sebagian uraian dalam karya M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur`an*. Sebagaian dari uraian-uraian di dalamnya dinilai oleh M. Quraish Shihab hanyalah "pemahaman terhadap al-Qur`an" dari seorang sarjana ilmu-ilmu sosial. Penilaian itu juga diakui sendiri oleh Dawam. Lihat M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur`an*, h. xx. Istilah "pemahaman terhadap al-Qur`an" (*fahm al-Qur`ân*) digunakan untuk membedakan dengan "tafsir terhadap al-Qur`an". Penilaian ini memang memiliki alasan, karena Dawam memasukkan uraian secara panjang lebar yang tidak terkait langsung dengan pemahaman terhadap ayat, melainkan lebih merupakan penerapan dari ayat yang telah dipahami. Sebagai contoh, ketika membahas kosa-kata al-Qur`an '*rizq*", ia memulainya dengan teori kerja menurut Ibn Khaldûn. Uraian ini hanya untuk menunjukkan bahwa *rizq* juga dibahas dalam teologi dan fiqh. Penulis lain di Indonesia yang juga mengakui karyanya tidak layak disebut sebagai karya tafsir adalah Djohan Effendi, terlihat dari ungkapan kerendahan hatinya, "mencoba mengerti" dalam judul karyanya, *Pesan-pesan al-Qur`an: Mencoba Mengerti Intisari Kitab Suci* (Jakarta: Serambi, 2012). Djohan sendiri juga mengingatkan pembaca agar judul itu dibaca dengan satu kali tarikan napas (maksudnya tidak melupakan anak judulnya yang memuat ungkapan "mencoba mengerti"). Persoalan ini bukan sekadar persoalan istilah semata yang tidak ada substansi yang membedakan antara satu dengan yang lainnya.

[33] Muhammad Husyan al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, Jilid I (Cairo: Dar al-Hadîts, 2005), h. 253.

pemahaman, apalagi yang jelas-jelas tidak disertai dengan syarat-syarat penafsiran yang benar, merupakan penafsiran.

Di samping ambiguitas sikap Nashruddin Baidan di atas, sisi lain yang perlu disoroti adalah kandungan yang termuat dalam "kepribadian mufassir". Dengan istilah ini yang dimaksudkan sebagai alternatif "syarat mufassir", ia memang hanya menyebutkan syarat-syarat kepribadian, yaitu ikhlas, netral, sadar diri, dan ilmu mawhibah, padahal yang diinginkan oleh para ulama klasik, semisal Jalâl al-Dîn al-Suyûthî dalam *al-Itqân*, dengan "syarat mufassir" adalah ilmu-ilmu yang harus dikuasai oleh mufassir. Di sisi lain, para ulama mengemas syarat-syarat kepribadian dalam bahasan "adab-adab mufassir".

Bagi Nashruddin Baidan sendiri, syarat-syarat keilmuan dikemukakannya di bawah bahasan tentang "jati-diri al-Qur`an", yaitu segala hal terkait dengan al-Qur`an, baik sejarah al-Qur`an, ilmu-ilmunya, seperti *qirâ`at*, *i'jâz* (kemukjizatan) al-Qur`an, *asbâb al-nuzûl*, *muẖkam* dan *mutasyâbih, nâsikh* dan *mansûkh, munâsabah, qasam* (sumpah), dan kisah-kisah dalam al-Qur`an. Jadi, yang dimaksudnya dengan "jati-diri al-Qur`an" adalah pengenalan segala sesuatu yang berkaitan dengan al-Qur`an.

Pengetahuan tentang hal ini memang diperlukan oleh mufassir, namun tidak secara khusus dibahas secara khusus tentang syarat mufassir, sehingga tidak heran, misalnya, tidak ditemukan syarat penguasaan, misalnya, sebagaimana disebutkan oleh al-Suyûthî, ilmu ushûl al-dîn, ilmu ushûl al-fiqh, fiqh, dan bahasa Arab, *naẖwu, sharf, isytiqâq, 'ilm al-ma'ânî, ilm al-badî',* dan *'ilm al-bayân*. Syarat-syarat yang menjamin profesionalitas dan kompetensi mufassir menjadi kabur dalam skema rekonstruksi Nashruddin Baidan. Dalam *'ulûm al-Qur`ân* selama ini, telah diatur syarat-syarat berupa ilmu-ilmu yang harus dikuasai dan syarat-syarat integritas moral mufassir.

Terkait dengan "kepribadian mufassir", Nashruddin Baidan mencantum empat kualifikasi kepribadian, yaitu: ikhlas, netral,

sadar, dan ilmu *mawhibah*. Ikhlas memang ditekankan sebelumnya oleh kalangan ulama. Netralitas, meskipun menjadi perhatian para ulama sebelumnya, merupakan hal baru yang ditekankan oleh Nashruddin. Tampaknya, hal ini sejajar dengan syarat "objektivitas" yang diajukan oleh M. Quraish Shihab dalam karyanya, *Kaidah Tafsir* (2011).[34] Hanya saja, Nashruddin dengan kualifikasi netralitas itu banyak menyoroti tafsir-tafsir menyimpang di kalangan umat Islam sendiri,[35] sedangkan M. Quraish Shihab secara lebih luas menyoroti penafsiran non-Muslim yang, menurutnya, bisa diakui jika didasarkan atas objektivitas. Berbeda dengan syarat netralitas yang segmennya adalah keharusan berpatokan pada fakta-fakta objektif pada teks dan menekan subjektivitas, maka dalam syarat kesadaran diri, segmen yang ingin dituju dalah kesadaran batin.

Kesadaran batin itu, menurut Nashruddin, adalah kesadaran mufassir bahwa ia sedang berhadapan dengan al-Qur`an sebagai kalam Tuhan, yang sakral, bersifat universal sepanjang zaman, memiliki gaya bahasa dan sistematika unik, dan merupakan kitab hidayah.[36] Nashruddin tampaknya membawa kesadaran itu kepada kesadaran akan tiga unsur: (1) siapa yang menurunkan al-Qur`an (Tuhan), (2) kepada siapa al-Qur`an diturunkan, dan (3) siapa yang menjadikan sasaran ayat-ayat yang sedang ditafsirkan.[37] Kesadaran seperti ini diadopsi oleh Nashruddin dari pendapat Ibn Taymiyah yang diakuinya memiliki kesamaan dengan struktur triadik (*triadic structure*) dalam teori hermeneutika.[38] Dengan mengemas struktur triadik ini dalam kesadaran, Nashruddin tampak dipengaruhi tidak hanya oleh Ibn Taymiyah, melainkan juga oleh Schleiermacher, tokoh hermeneutika modern, yang me-

---

[34] M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, h. 397-398.

[35] Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), h. 357-361.

[36] Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir,* h. 362.

[37] Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir,* h. 363.

[38] Lihat Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, h. 75.

nekankan, selain gramatika dasar, juga unsur psikologis dalam penafsiran.[39]

Berkaitan dengan kualifikasi terakhir, yaitu menguasai ilmu *mawhibah* (anugerah), Nashruddin merujuk kepada pendapat al-Suyûthî dalam *al-Itqân*. Seperti halnya al-Suyûthî, Nashruddin juga mengemukakan rasionalisasi keharusan bagi mufassir untuk menguasai ilmu ini. Kualifikasi kepribadiannya sangat diwarnai oleh pandangan sufistik. Al-Suyûthî sendiri adalah seorang yang anti terhadap pemikiran rasional kalâm (teologi Islam) dan menaruh perhatian serius terhadap tashawuf dan merupakan pembela setia Ibn 'Arabî dari berbagai kritik dan hujatan dari kalangan yang menuduhnya keluar dari ajaran Islam.[40] Bagi al-Suyûthî, ilmu tersebut tidak mustahil untuk dimiliki selama seseorang mau mengamalkan ilmu yang diperolehnya selama ini. Nashruddin bahkan lebih jauh merasionalisasikan dengan menganggap ilmu tersebut bukanlah "ilmu anugerah", melainkan "ilmu perolehan".

## B. Tren Pemikiran Rasionalis-Monolitik

### 1. M. Dawam Rahardjo

Ia menawarkan agar Sûrah al-Fâti<u>h</u>ah dijadikan sebagai paradigma tafsir al-Qur`an. Pernyataan bahwa sûrah ini merupakan "induk al-Qur`an" dan merupakan intisari keseluruhan kandungan al-Qur`an telah lama dikenal di kalangan ulama dan kaum Muslim umumnya, karena memang dijelaskan dalam nash. Menurut Dawam, Sûrah al-Fâti<u>h</u>ah bisa dijadikan sebagai paradigma tafsir dala pengertian bahwa kandungan sûrah ini yang padat memang layak disebut sebagai "pembukaan" dan ayat-ayatnya juga *mu<u>h</u>kam*. Sedangkan, sûrah-sûrah lain merupakan

---

[39] Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir,* h. 76.

[40] Sikap anti-rasionalis al-Suyûthî tercermin dari karyanya, *Shawn al-Manthiq wa al-Kalâm 'an Fannay al-Manthiq wa al-Kalâm*. Sikap anti-rasioanlis itu searah dengan pandangan sufistiknya. Pembelaannya terhadap Ibn 'Arabî dituangkannya dalam karyanya, *Tanbîh al-Ghabîy fî Tabri`at Ibn 'Arabî*.

"batang tubuh" dan sebagian ayat-ayatnya bersifat mutasyâbih. Hubungan antara ayat yang *muẖkam* dan *mutasyâbih* diselesaikan dengan kaidah atau patokan "keharusan merujukkan ayat yang *mutasyâbih* ke ayat-ayat yang *muẖkam*". Patokan ini telah lama diterapkan oleh para mufassir. Bahkan, di kalangan Mu'tazilah, patokan ini diterapkan lebih intensif, terutama untuk kepentingan pembelaan aliran, karena klasifikasi *muẖkam-mutasyâbih* menjadi pilihan ideologis. Implikasi dari patokan ini bahwa ayat-ayat al-Fâtiẖah harus menjadi rujukan ayat-ayat lain. Di sisi lain, hubungan antara pembukaan dan batang butuh diatur dengan ketentuan bahwa batang tubuh merupakan uraian, sehingga ia harus dirujuk ke pembukaan. Dawam telah menjelaskan bagaimana mekanisme perujukkan ayat-ayat batang tubuh itu ke ayat-ayat pembukaan dalam al-Fâtiẖah, misalnya, melalui pelacakan istilah kunci dalam al-Fâtiẖah, seperti *rabb*, *raẖmân*, dan *raẖîm* yang digunakan dalam ayat-ayat dalam sûrah-sûrah lain dalam sebuah kerja metode tematik, termasuk melacak perkembangan makna suatu kata kunci. Mekanisme perujukan tersebut dari karakternya bersifat rasional, karena tidak seperti tafsir ayat dengan riwayat yang dijelaskan ditunjuki, dalam perujukan seperti dalam metode Dawam, nalar penafsir lah yang berperan dalam menghubungkan batang tubuh ke pembukaan. Metode ini masih bersifat wacana yang dilontarkan.

Orisinalitas yang ditawarkan oleh Dawam adalah menggunakan sûrah al-Fâtiẖah memang dahulu diketahui sebagai induk al-Qur`an, tapi dijadikan sebagai rujukan penafsiran, kini ia mengangkatnya sebagai paradigma penafsiran. Dawam sendiri menyatakan bahwa perlu pembuktian dengan penelitian mendalam asumsinya bahwa sûrah al-Fâtiẖah sebagai induk al-Qur`an itu bisa dijadikan sebagai paradigma tafsir. Di sisi lain, Dawam secara arbitrer menyebut ayat-ayat dalam al-Fâtiẖah sebagai *muẖkam*, sedangkan ayat-ayat lain dalam sûrah-sûrah batang tubuh semuanya *mutasyâbih*.

## 2. Djohan Effendi

Tawaran metodologi yang mirip, dan memang berasal dari kolega Dawam sendiri selama di Yogyakarta, adalah tawaran dari Djohan Effendi melalui karyanya, *Pesan-pesan al-Qur`an: Mencoba Mengerti Intisari Kitab Suci*. Djohan juga menawarkan metode dari khazanah intelektual lama Islam, melalui susunan surah-surah al-Qur`an. Selama ini, susunan yang lebih banyak dikenal adalah susunan berdasarkan *mushhaf* (*tartîb al-mushhaf*), bukan susunan kronologis (*tartîb al-nuzûl*). Djohan tetap mengikuti susunan mushhaf, namun kemudian menjelaskan urutan-urutan logis sûrah-sûrah itu dalam sebuah sistematika dan struktur. Menurutnya, al-Qur`an memiliki 3 bagian: (1) pembukaan (prolog), (2) batang tubuh, dan (3) penutup (epilog). Terlepas dari perdebatan apakah susunan sûrah-sûrah al-Qur`an bersifat *ijtihâdî* atau *tawqîfî*, menurutnya, ada urutan logis antara sûrah dilihat dari tema-tema sentral (intisari) yang dibicarakan dalam sûrah ke sûrah.

Djohan selangkah lebih maju daripada Dawam dalam hal bahwa Djohan sudah mengemukakan hal yang orisinal dengan menyusun sistematika dan struktur al-Qur`an tersebut, sedangkan Dawam hanya mengadopsi pengetahuan lama bahwa al-Fâtihâh memang sebagai induk al-Qur`an. Namun, ada perbedaan mendasar lain. Seharusnya, seperti logika Dawam, sistematika dan struktur al-Qur`an yang disusun oleh Djohan itu seharusnya dijadikan sebagai paradigma yang dirujuk dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur`an, karena ia menetapkan pesan-pesan sentral di setiap sûrah dalam sistematika itu. Pesan sentral itu, yang lebih ditekankannya pada aspek moral dan dimensi spiritualitas, yang umumnya bisa diklasifikasikan sebagai kandungan universal (*kulliyyah*) al-Qur`an seharusnya dirujuk ketika ia menafsirkan ayat-ayat lain yang kandungannya partikular (*juz`iyyah*). Namun, hal ini tampak tidak ia terapkan.

Di samping kelemahan itu, juga tidak ada metode yang jelas dalam perumusan intisari atau pesan sentral al-Qur`an itu,

tampak tampak sembarangan; ia mencomot begitu saja ayat-ayat yang ia sukai untuk dipilih sebagai ayat yang mengandung pesan sentral. Sedangkan, Dawam secara sistematis menjelaskan langkah operasional tahap pertahap bagaimana mekanisme perujukan sûrah-sûrah batang tubuh itu ke induknya, yaitu al-Fâtihah. Bahkan, Dawam telah menerapkan sebagian dari langkah-langkah perujukan itu dalam karyanya, *Ensiklopedi al-Qur`an*, khususnya tentang bagaimana menelaah kata-kunci secara tematis dalam al-Qur`an yang merupakan bagian dari mekanisme perujukan itu.

### 3. Abd. Moqsith Ghazali

Ia adalah seorang akademisi perguruan tinggi Islam, aktivis LSM, dan aktivis muda NU. Melalui tawarannya tentang *maqâshid al-syarî'ah* (tujuan-tujuan luhur syari'ah) sebagai paradigma tafsir, pemikirannya tidak hanya bisa dikategorikan rasional, melainkan liberal. Semula ia dididik lebih banyak dalam disiplin fiqh dan ushûl al-fiqh selama menjadi santri di pesantren dan selama sebagai pengajar di Ma'had Aly Situbondo. Kemudian, di perguruan tinggi, ia menaruh perhatian besar terhadap tafsir. Latar belakang ini membawanya menawarkan *maqâshid al-syarî'ah* sebagai paradigma tafsir dan menawarkan kaidah-kaidah ushûl al-fiqh alternatif yang disusunnya sendiri untuk menafsirkan al-Qur`an. Ada tiga kaidah yang ditawarkannya, yaitu: (1) *al-'ibrah bi al-maqâshid, lâ bi al-alfâzh* (yang menjadi patokan adalah tujuan, bukan ungkapan kata), (2) *jawâz naskh al-nushûsh (al-juz`iyyah) bi al-mashlahah* (kebolehan menganulir nash-nash yang partikular dengan mashlahah), dan (3) *tanqîh al-nushûsh bi 'aql al-mujtama' yajûzu* (merevisi nash-nash dengan akal publik boleh). Patokan yang mendasari ketiga kaidah ini bahwa mashlahah adalah tujuan puncak syariah yang dituju oleh nash, sehingga mashlahah menjadi acuan, atau laksana inti pada sesuatu, sedangkan nash hanya kulit.

Mashlahah menjadi inti dalam *maqâshid al-syarî'ah* yang terjabarkan dalam perlindungan terhadap agama, akal, keturunan, harga diri, dan harta. Bahkan, *maqâshid al-syarî'ah* berada di puncak dalam hirarki sumber-sumber syariah yang mendahului, bahkan, al-Qur`an sekalipun, lalu Sunnah, *ijmâ`*, dan *qiyâs*. Ide tentang *maqâshid al-syarî'ah* sendiri sebenarnya bukanlah hal baru, melainkan telah diperkenalkan oleh para ulama terdahulu, di antaranya, yang terkemuka, adalah al-Syâthibî. Nama-nama ulama lain adalah Ibn Qayyim al-Jawziyyah, al-Ghazâlî, Najm al-Dîn al-Thûfî, 'Izz al-Dzin 'Abd al-Salâm, dan sebagainya. Namun, tidak banyak ulama yang mengangkatnya sebagai paradigma yang harus diacu dalam penafsiran al-Qur`an. Di antara sedikit ulama yang menyerukan hal ini adalah Muhammad al-Ghazâlî tentang ushûl al-fiqh sebagai "metode komprehensif" (*manhaj syâmil*) dalam memahami aspek-aspek terdalam dan multi-dimensional al-Qur`an. Perujukan ayat-ayat al-Qur`an ke paradigmanya dalam bentuk *maqâshid al-syarî'ah* dikemas dalam bentuk tiga patokan atau kaidah itu.

Kaidah pertama dirancang sebagai alternatif kaidah lama "*al-'ibarah bi 'umûm al-lafzh, lâ bi khushûsh al-sabab*" (yang menjadi patokan adalah keumuman ungkapan kata, bukan kekhususan sebab). Dengan kaidah ini, ia mengritik pemahaman literal dalam tafsir. Sebenarnya, tidak ada kontradiksi langsung antara kaidah lama yang mengharuskan mempertimbangkan ungkapan umum kata dengan kritiknya terhadap literalisme, karena berpatokan pada ungkapan kata tidak secara otomatis menjadi literalisme. Memang, yang menjadi sasaran utama kritiknya adalah tekstualisme dan literalisme, "penyembahan teks" dalam ungkapannya. Akan tetapi, tekstualisme dan literalisme tidak sama dengan keharusan mempertimbangkan teks, karena adalah muara dari pemahaman, bahkan tujuan-tujuan syariah juga dirumuskan dari teks-teks itu. "Penjungkirbalikan", sebagaimana dilontarkan Rumadi, terhadap kaidah-kaidah itu adalah terbukti,

karena seharusnya bukanlah pemahaman (pra-konsepsi) yang mendahului teks, melainkan sebaliknya; pemahaman dibangun dari teks.

Berkaitan dengan kaidah kedua, ide yang mendasarinya adalah adanya pembedaan antara ayat-ayat *ushûl* (pokok, fundamen) dan ayat-ayat *fushûl*/ *furû'* (cabang, partikular). Jika terjadi pertentangan antara teks/ nash yang mengatur persoalan partikular dan mashlahah, yang dimenangkan adalah yang terakhir. Ide ini merupakan kesinambungan dari Ibn al-Muqaffa' yang membedakan dua jenis ayat itu, dan ide tentang penganuliran ayat-ayat partikular juga dikemukakan oleh tokoh-tokoh lain, semisal Thâhâ dan muridnya, Abdullahi Ahmed an-Naim, namun dalam tawaran berbeda, tapi substansinya sama, yaitu ayat-ayat Makkiyyah yang memuat pesan universal dan kemanusiaan (sehingga tentunya lebih banyak memuat ayat-ayat *ushûl*) yang menganulir ayat-ayat Makkiyyah yang memuat aturan partikular, seperti tentang *hudûd* (sehingga tentunya lebih banyak memuat ayat-ayat *fushûl*). Hanya saja, dalam hipotetis Moqsith (jika terjadi pertentangan antara ayat-ayat *juz`iyyah* dengan *mashlahah*), yang diangkat bukan ayat-ayat *ushûl*, melainkan *mashlahah*. Oleh karena itu, meski formulasinya baru, substansi kaidah yang ditawarkan oleh Moqsith tidak jauh berbeda dengan pemikiran lama.

Kaidah ketiga sangat terkait dengan kaidah kedua, karena bagian dari penganuliran adalah revisi teks. Hanya saja, dalam kaidah yang kedua, penganuliran dilakukan dengan mashlahat, sedangkan dalam kaidah ketiga, dengan akal publik.

Semua kaidah yang dirancang oleh Moqsith memang memiliki orisinalitas yang tinggi. Meski terkesan bertolak dari pemikiran lama, ia sebenarnya menempatkan akal pada posisi yang sangat tinggi, sehingga melebihi otoritas teks. Penjungkirbalikan yang dilakukannya adalah karena teks yang seharusnya ditempatkan pada posisi pertama dan utama, justeru ditempatkan di bawah

akal. Dalam beragama, kebenaran tidak selalu didapatkan dengan akal; ada domain di mana akal tidak bisa memberikan pertimbangan, kecuali dengan wahyu. Diskusi berkepanjangan di kalangan filosof dan teolog Muslim tentang posisi akal, seperti untuk membuktikan keberadaan Tuhan, tanpa bantuan wahyu sudah cukup membuktikan bahwa akal memiliki sisi kelemahan yang fatal.[41]

## C. Tren Rasionalis-Eklektik

### 1. Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean

Intelektual yang mewakili tren pemikiran ini adalah penulis bersama sebuah karya yang terbit pada 1989, *Tafsir Kontekstual al-Qur`an*, yaitu Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean. Metode tafsir kontekstual al-Qur`an yang mereka tawarkan terdiri dari delapan prinsip penafsiran dan dua langkah penafsiran. Karakter eklektik yang muncul adalah perpaduan beberapa unsur pemikiran yang membentuknya. Pertama, pemikiran Fazlur Rahman, seorang intelektual Muslim asal Pakistan yang terakhir mengajar di Universitas Chicago. Tidak mengherankan bahwa tokoh yang paling banyak membentuk metode tafsir kontekstual yang mereka tawarkan, karena salah satu dari dua penulis ini, yaitu Taufik Adnan Amal, menulis skripsi tentang metode pemikiran hukum Fazlur Rahman yang kemudian terbit dengan judul, *al-Qur`an dan Tantangan Modernitas*. Di antara pengaruh

---

[41] Mu'tazilah, suatu aliran teologi yang paling rasional dalam Islam, sekalipun mengakui adanya keterbatasan akal, seperti ketidakmampuan akal dalam menentukan kadar balasan di akherat, sehingga istilah "rasionalisme murni" sebenarnya tidak ada dalam Islam, melainkan tendensi rasionalis, dengan tetap mempertimbangkan nash sebagai sumber yang tidak terpisahkan dalam beragama. Begitu juga, argumen-argumen eksistensi Tuhan yang dikemukakan semisal oleh Ibn Rusyd dari Islam dan St. Thomas Aquinas dari Kristen, menghadapi sejumlah kebuntuan, seperti tampak dari kritik Bertrand Russell. Lihat Wardani, *Filsafat Islam sebagai Filsafat Humanis-Profetik* (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2014), h. 50-51, 175-210; Wardani, *Studi Kritis Ilmu Kalam: Beberapa Isu dan Metode* (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2013), h. 52-53.

nyata Rahman terhadap metode tafsir kontekstual ini adalah: (1) prinsip penafsiran "al-Qur`an adalah dokumen untuk manusia" jelas-jelas merupakan kutipan dari pernyataan Rahman "*The Qur`an ia a document that is squarely aimed at man; indeed it calls itself 'guidance for humankind'* (*hudan li'l-nâs* [2:185] *and numerous equivalents elsewhere*)";[42] (2) prinsip tentang keharusan memahami al-Qur`an dari tujuan moralnya, lalu ditegaskan bahwa tujuan moral al-Qur`an adalah "menegakkan suatu tata sosio-moral yang adil, egaliter, dan berlandaskan iman serta dapat bertahan di muka bumi" dengan memodifikasi dengan menambahkan "berlandaskan iman" dari pernyataan Rahman, "*There is no doubt that a central aim of the Qur`an is to establish a viable social order on earth that will be just and ethically based*"[43] (Tidak ragu lagi bahwa tujuan sentral al-Qur`an adalah membangun sebuah tatanan sosial yang terus dapat bertahan di muka bumi, yang adil dan berlandaskan etika), dan penekanan "egaliter" dalam formulasi tujuan al-Qur`an, menurut Amal dan Syamsu Rizal, juga di-adopsi dari pernyataan Rahman, "*The Qur`an's goal of an ethical, egalitarian social order*…"[44] (Tujuan al-Qur`an berkaitan dengan tatanan sosial yang etis dan egaliter…); 3) cara kerja metodologi tafsir kontekstual hampir semuanya merupakan kesinambungan dari pemikiran Fazlur Rahman tentang "gerak ganda" (*double movement*). Unsur Barat yang kentara digunakan di sini adalah penggunaan kronologi al-Qur`an dari beberapa orang orientalis, meski hal ini juga disikapi dengan kritis.

Perubahan yang dilakukan di sini adalah kreativitas ke-dua penulis ini dengan menggabungkan antara analisis konteks kesejarahan yang ditekankan oleh Fazlur Rahman dengan analisis konteks sastra. Konteks sastra ini lebih banyak dikembangkannya

---

[42] Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur`an* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1999), h. 1.

[43] Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur`an*, h. 37.

[44] Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur`an*, h. 38.

dari prinsip metode tafsir tematik (*mawdhû'î*) dalam pemikiran Muslim modern, semisal al-Farmâwî, meski dengan langkah-langkah yang sedikit berbeda. Tafsir kontekstual Amal dan Syamsu Rizal lebih tepat disebut sebagai sintesis metode hermeneutika Fazlur Rahman dan tafsir tematik. Di sinilah keunggulan dari sebuah metode yang merupakan sintesis, sehingga bisa mengurangi kelemahan masing-masing.

**2. M. Amin Abdullah**

Tokoh terakhir yang mewakili kecenderungan rasionalis-eklektik adalah M. Amin Abdullah dengan tawarannya tentang "takwil ilmiah" (*al-ta`wîl al-'ilmî*). Ada dua unsur utama yang membentuk pemikirannya ini.

Pertama, tiga jenis epistemologi tersebut, yaitu *bayânî, 'irfânî*, dan *burhânî,* jelas diadopsinya dari al-Jâbirî dalam karyanya, *Bunyat al-'Aql al-'Arabî*. Namun, al-Jâbirî memang tidak memproyeksikannya secara praktis untuk kepentingan penafsiran al-Qur`an, karena ia hanya mempetakan jenis-jenis epistemologi itu dalam konteks "kritik nalar" (*naqd al-'aql*) sebagai titik-tolak perbaharuan yang diusulkannya. Akan tetapi, Amin mencoba justeru ingin memfungsionalisasikan sesuatu yang dianggap kelemahan (karena menjadi sasaran kritik al-Jâbirî) tersebut menjadi sebuah potensi, yaitu dengan mengintegrasikan ketiga epistemologi tersebut dan mendialogkannya, atau dalam dalam istilah Amin sendiri, "integratif-interkonektif".

Kedua, upaya mendialogkan tersebut diilhami oleh kerja metode hermeneutika, di mana di dalam ada "proses negosiasi" antara tiga hal dalam struktur triadik (pengarang, pembaca, masyarakat/ audiens). Dengan tawaran ini, salah satu keunggulannya adalah mengurangi tensi atau ketegangan penafsiran yang hanya berbasis salah satu, baik hanya teks/ nash semata, nalar, atau intuisi. Namun, sebagai seorang yang dibesarkan dalam kajian filsafat, bukan tafsir al-Qur`an, Amin

hanya mempertemukan ketiga epistemologi itu pada tingkat paradigma, padahal masalah yang tidak kurang pentingnya adalah bagaimana menerapkan ketiga epistemologi itu dalam suatu kerja metodologi tafsir yang utuh dan searah secara praktis. Para pemikir tafsir sangat memperhatikan hal-hal teknis seperti ini, tapi diabaikan begitu saja oleh Amin.

# DAFTAR PUSTAKA

**Buku dan Jurnal:**

Al-‘Alwânî, Thâhâ Jâbir. *Naẖwa al-Tajdîd wa al-Ijtihâd: Murâja’ât fî al-Manzhûmah al-Ma’rifiyyah al-Islamiyyah* (1): *al-Fiqh wa Ushûluh.* Cairo: Dâr Tanwîr, 2008.

Abdullah Saeed (ed.). *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia.* New York: Oxford University Press, 2006.

Abdullah, M. Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.

-------. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.

-------. “Preliminary Remarks on the Philosophy of Islamic Religious Science”, dalam *al-Jâmi’ah: Journal of Islamic Studies*, No. 61, Th. 1998, h. 1-26.

Abû Zahrah, Muẖammad. *Ushûl al-Fiqh.* T.Tp: Dâr al-Fikr al-‘Arabî, t.th.

Abû Zayd, Nashr H̱âmid. *Mafum al-Nashsh: Dirâsah fî ‘Ulûm al-Qur`ân.* al-Dâr al-Baydhâ`: al-Markaz al-Tsaqâfî al-‘Arabî, 2005.

-------. *Naqd al-Khithâb al-Dînî.* Al-Dâr al-Baydhâ`: al-Markaz al-Tsaqâfî al-‘Arabî, 2007.

Al-Barrî, ‘Abdullâh Khursyîd. *Al-Qur`ân wa ‘Ulûmuh fî Mishr(20-358 H).* Mesir: Dâr al-Ma’rifah, 1970.

Amal, Taufik Adnan dan Syamsu Rizal Panggabean. *Tafsir Kontekstual al-Qur`an*: *Sebuah Kerangka Konseptual.* Bandung: Mizan, 1989.

Amal, Taufik Adnan. "Alquran Edisi Kritis", dalam http:// islamlib. com/ kajian/ quran/alquran-edisi-kritis.

-------. *Rekonstruksi Sejarah al-Qur`an.* Jakarta: Alvabet, 2005.

Amin, Muhammadiyah dan Kusmana. "Porpusive Exegesis: A Study of Quraish Shihab's Thematic Interpretation of the Qur'an". Dalam Abdullah Saeed (ed.). *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia.* London: the Institute of Ismaili Studies, 2004.

Anshori "Penafsiran Ayat-ayat Jender dalam *Tafsir al-Mishbah*", Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2006, *disertasi*, tidak diterbitkan..

Anwar, Hamdani. "Telaah Kritis terhadap *Tafsir al-Mishbah* Karya M Quraish Shihab", dalam *Jurnal Mimbar Agama dan Budaya*, vol. XIX, no. 2, 2002.

Armas, Adnin. *Metodologi Bibel dalam Studi al-Qur`an: Kajian Kritis.* Jakarta: Gema Insani, 2005.

-------. *Pengaruh Kristen-Orientalis terhadap Islam Liberal: Dialog Interaktif dengan Aktivis Jaringan Islam Liberal.* Jakarta: Gema Insani, 2003.

Asad, Mohammad. *The Message of the Qur`an.* Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980.

Al-Bahrânî, Ahmad. *Al-Ta`wîl: Manhaj al-Istinbâth fî al-Islâm.* T.tp.: Dâr al-Ta`wîl li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr, 1999.

Baidan, Nashruddin. *Metode Penafsiran al-Qur`an*: *Kajian Kritis terhadap Ayat-ayat Yang Beredaksi Mirip.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.

-------. *Metodologi Penafsiran al-Qur`an.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.

-------. *Perkembangan Tafsir al-Qur`an di Indonesia.* Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003.

-------. *Rekonstruksi Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 2000.

-------. *Wawasan Baru Ilmu Tafsir.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.

Barthes, Roland. *Elemen-elemen Semiologi*: *Sistem Tanda Bahasa, Hermeneutika, dan Strukturalisme*, terj. M. Ardiansyah. Yogyakarta: Ircisod, 2012.

Baso, Ahmad. *Islam Pasca-Kolonial*: *Perselingkuhan Agama, Kolonialisme, dan Liberalisme.* Bandung: Mizan, 2005.

Berger, Arthur Asa. *Pengantar Semiotika*: *Tanda-tanda dalam Kebudayaan Kontemporer*, terj. M. Dwi Marianto. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2010.

Al-Biqâ'î. *Nazhm al-Durar*. Cairo: Dâr al-Kitâb al-Islâmî, t.th.

Christmann, Andreas. "The Form is Permanent, But the Content Moves: the Qur`anic Text and Its Interpretation(s) in Mohamad Shahrour`s *al-Kitâb wa al-Qur`ân*," dalam *Modern Muslim Intellectual and the Qur`an*, ed. Suha Taji-Farouki. London: The Institute of Ismaili Studies, 2004.

Al-Daghâmîn, Ziyâd Khalîl Muhammad. *Manhajiyyat al-Ba<u>h</u>ts fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î li al-Qur`ân al-Karîm.* Aman, Jordan: Dâr al-Basyîr, 1995.

Al-Dzahabî, Mu<u>h</u>ammad <u>H</u>usayn. *Al-Tafsîr wa al-Mufassirûn.* Beirut: Dâr al-Fikr, 1976/ 1396.

Al-Dzahabî, Mu<u>h</u>ammad <u>H</u>usyan. *Al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, Jilid I. Cairo: Dar al-<u>H</u>adîts, 2005.

Echols, John M. dan Hassan Shadily. *Kamus Inggris-Indonesia.* Jakarta: Gramedia, 1996.

Effendi, Djohan. *Pesan-pesan al-Qur`an: Mencoba Mengerti Intisari Kitab Suci.* Jakarta: Serambi, 2012.

Esack, Farid. *Qur`an, Liberalism, and Pluralism*: *an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression.* Oxford: Oneworld, 1998.

Esack, Farid. *Qur`an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression.* Oxford: Oneworld, 1998.

Al-Farmâwî, 'Abd al-Hayy. *Al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î* (*Dirâsah Manhajiyyah Mawdhû'iyyah*). Cairo: Tp., 1976/ 1396.

Federspiel, Howard M. *Popular Indonesian Literature of the Qur`an.* Ithaca, New York: Cornell Modern Indonesia Project, 1994.

-------. *Kajian al-Qur`an di Indonesia: dari Mahmud Yunus Hingga Quraish Shihab.* Bandung: Mizan, 1996.

Feener, R. M. "Notes towards the History of Qur'anic Exegesis in Southeast Asia". Dalam *Studia Islamica,* vol. 5, no. 3 (1998), h. 47-76.

Ghazali, Abd. Moqsith. "Metodologi Penafsiran al-Qur`an", dalam Abd. Moqsith Ghazali et. al. *Metodologi Studi al-Qur`an.* Jakarta: Gramedia, 2009.

-------. *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur`an.* Jakarta: Kata Kita, 2009.

Al-Ghazâlî, Muhammad. *Kayfa Nata'âmal ma' al-Qur`ân.* Virginia, USA: al-Ma'had al-'Âlamî li al-Fikr al-Islâmî, 1992/ 1413.

Al-Ghazâlî, Abû Hâmid. *Ihyâ` 'Ulûm al-Dîn.* Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2012.

Gusmian, Islah. *Kajian Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika Hingga Ideologi.* Jakarta: Teraju, 2003.

Husaini, Adian. *Wajah Peradaban Barat: dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekular-Liberal.* Jakarta: Gema Insani, 2005.

Ibn Âsyûr, Muhammad al-Thâhir. *Al-Tahrîr wa al-Tanwîr.* Tunis: al-Dâr al-Tûnisiyyah li al-Nasyr, 1984.

Ibn Qutaybah. *Ta`wîl Mukhtalif al-Hadîts.* Cairo: Dâr al-Hadîts, 2006.

Ibn Warraq (ed.). *The Origins of the Koran: Classical Essays on Islam's Holy Book.* Amherst, New York: Prometheus Books, 1998.

Imaduddin, M. (ed.). *Islam Pribumi*: *Mendialogkan Agama, Membaca Realitas.* Jakarta: Erlangga, 2003.

Al-Jâbirî, Muhammad 'Âbid. *Fahm al-Qur`ân al-Hakîm: al-Tafsîr al-WâdhihHasab Tartîb al-Nuzûl.* Beirut: Markaz Dirâsât al-Wahdah al-'Arabiyyah, 2008.

-------. *Madkhal ilâ al-Qur`ân al-Karîm*. Beirut: Markaz Dirâsât al-Wahdah al-'Arabiyyah, 2006.

-------. *Nahnu wa al-Turâts*: *Qirâ`ah Mu'âshirah fî Turâtsinâ al-Falsafî*. Beirut/ al-Dâr al-Baydhâ`: al-Markaz al-Tsaqâfi al-'Arabî, 1986.

Al-Jamal, Bassâm. *Asbâb al-Nuzûl.* Al-Dâr al-Baydhâ`: al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, 2005.

Jansen, J. J. G. *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt.* Leiden: E. J. Brill, 1980.

Johns, Anthony H. "Quranic Exegesis in the Malay-Indonesian World: An Introduction Survey". Dalam Andrew Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur`ân.* Oxford: Clarendon Press, 1988.

-------. "Islam in the Malay World: An Exploratory Survei with Some Reference to Quranic Exegesis". Dalam *Islam in Asia*, Volume II: Southeast and East Asia, edited by Raphael Israeli and Anthony H. Johns. Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1984.

-------. "Islam in the Malay World: An Exploratory Survey with Some Reference to Quranic Exegesis", dalam *Islam in Asia*, Volume II: Southeast and East Asia, edited by Raphael Israeli and Anthony H. Johns. Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1984.

-------. "Quranic Exegesis in the Malay World: In Search of Profile", dalam Andrew Rippin (ed.). *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur`ân.* Oxford: Clarendon Press, 1988.

-------. "Quranic Exegesis in the Malay-Indonesian World: An Introduction Survey", dalam Abdullah Saeed (ed.). *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia.* New York: Oxford University Press, 2006.

-------. "She Desired Him and He Desired Her (Qur'an 12: 24): 'Abd al-Ra`ûf's Treatment of an Episode of the Joseph Story in *Tarjumân al-Mustafîd"*. Dalam *Archipel,* 57 (1999), L'horizon nousantarien: Mélanges en hommage à Denys Lombard, vol. II, h. 109-134.

Khallâf, 'Abd al-Wahhâb. *'Ilm Ushûl al-Fiqh.* Cairo: Dâr al-Qalam, 1978.

Al-Khathîb, Mu'tazz. "Nashsh al-Faqîh: min Tahawwul al-Sulthah ilâ Ittihâd al-Sulthah", dalam *Khithâb al-Tajdîd al-Islâmî*: *al-Azminah wa al-As`ilah.* Suriah: Dâr al-Fikr, 2004.

Kinberg, Leah. "*Muhkamât* and *Mutashâbihât* (Koran 3/7): Implication of Koranic Pair of Terms in Medieval Exegesis", dalam *The Qur`an*: *Formative Interpretation*, ed. Andrew Rippin. USA/Singapore/Sydney: Ashagate, 1999.

Kuntowijoyo. *Metodologi Sejarah.* Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003,

Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin dan Peradaban.* Jakarta: Paramadina, 2005.

Martin, Richard C. *Approches to Islam in Religious Studies.* Tucson: The University of Arizona Press, 1985.

Mir, Mustansir. *Coherence in the Qur`an: A Study of Islâhi's Concept of Nazm in Tadabbur-i Qur`ân.* Washington: American Trust Publications, 1986.

Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif.* Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996.

Muhammad 'Abd al-Rahmân. *Tafsîr al-Tâbi'în Radhiyallâh 'Anhum: Simâtuh wa Khashâ`ishuh wa Mashâdiruh wa Qîmatuh al-'Ilmiyyah.* Makkah: al-Maktabah al-Tijâriyyah "Mushthafâ al-Bâz", 1993 H/ 1413 H.

-------. *Al-Tafsîr al-Nabawî: Khashâ`ishuh wa Mashâdiruh*, terj. Rosihan Anwar. Bandung: Pustaka Setia, 1999.

Muslim, Mushthafâ. *Mabâhits fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î.* Damaskus: Dâr al-Qalam dan Beirut: al-Dâr al-Syâmiyyah, 1997.

Mustari, Abdillah. “Metode Tafsir Kitab al-Nahj al-Qawim”, dalam *Jurnal al-Risalah*, Vol. 11, No. 2 (Nopember 2012).
An-Naim, Abdullahi Ahmed. *Toward an Islamic Reformation*: *Civil Liberties, Human Rights, and International Law.* Syracuse: Syracuse University Press, 1996.
Nasir, M. Ridlwan. *Memahami al-Qur`an: Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin.* Surabaya: Kordinator Perguruan Tinggi Islam Swasta [Kopertais] Wilayah IV dan CV. Indra Media, 2003).
Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya.* Jakarta: UI-Press, 2013.
Neufeldt (ed.), Victoria. *Webster's New World College Dictionary.* New York: Macmillan, 1996.
Piliang, Yasraf Amir. *Bayang-bayang Tuhan*: *Agama dan Imajinasi.* Bandung: Mizan, 2011.
Al-Qaththân, Mannâ' Khalîl. *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur`ân.* Riyâdh: Mansyûrât al-'Ashr al-Hadîts, 1973.
Rahardjo, M. Dawam. *Ensiklopedi al-Qur`an*: *Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci.* Jakarta: Paramadina, 2002.
-------. *Paradigma al-Qur`an*: *Metodologi Tafsir dan Kritik Sosial.* Jakarta: PSPA, 2005.
-------. *Perspektif Deklarasi Makkah Menuju Ekonomi Islam.* Bandung: Mizan, 1993.
Rahman, Fazlur *Major. Themes of the Qur`an.* Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1999.
-------. “Islam: Challenges and Opportunities”, dalam *Islam*: *Past Influence and Present Challenge*, ed. Alford T. Welch dan Pierre Cachia. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979.
-------. *Islam and Modernity*, terj. Ahsin Mohammad dengan judul *Islam dan Modernitas*, terj. Bandung: Pustaka, 1995.
-------. *Islam and Modernity*: *Transformation of an Intellectual Tradition.* Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
Rahman, Fazlur. *Islamic Methodology in History.* Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994.

-------. *Major Themes of the Qur`an.* Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1999.

Riddell, Peter G.. "Earliest Qur'anic Exegitical Activity in Malay-Speaking State". Dalam *Archipel,* 38 (1989), h. 107-124.

-------. "Literal Translation, Sacred Scripture, and Kitab Malay". Dalam *Studia Islamika,* vol. 9, no. 1, 2002, h. 1-26.

-------. "The Use of Arabic Commentaries on the Qur'an in the Early Islamic Period in South and Southeast Asia: A Report on Work Process". Dalam *Indonesia Circle Journal,* vol. LI (1990).

-------. "Controversy in Qur'anic Exegesis and Its Relevance to the Malay-Indonesia World". Dalam Anthony Reid (ed.), *The Making of an Islamic Political Dircourse in Southeast Asia.* Calyton: Monas Papers on Southeast Asia, 1993, h. 27-61.

Riyaldi, Rino dan Muhd. Najib Abd Kadir, "Pemikiran Dawam Rahardjo dalam Penafsiran Ayat-ayat al-Qur`an", paper disampaikan pada *2nd International Research Management & Innovation Conference* (IRMIC 2015), Langkawi, 26-27 Agustus 2015.

Rumadi. *Post-tradisionalisme Islam*: *Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU.* Jakarta: Direktorat Pendidikan Tinggi Islam Departemen Agama, 2007.

Al-Rûmî, Fahd bin 'Abd al-Ra<u>h</u>mân bin Sulaymân. *Bu<u>h</u>ûts fî Ushûl al-Tafsîr wa Manâhijih.* Riyadh: Maktabat al-Malik Fahd al-Wathaniyyah, 2009/ 1430).

Salim, Abd. Muin. "Tafsir Sebagai Metodologi Penelitian Agama", kata pengantar dalam Abd. Muin Salim et. al. *Metodologi Ilmu Tafsir.* Yogyakarta: Teras, 2010.

-------. *Beberapa Aspek Metodologi Tafsir al-Qur`an.* Ujung Pandang: Lembaga Studi Kebudayaan Islam (LSKI), 1990.

-------. *Fiqh Siyasah: Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Qur`an.* Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994.

Saputro, M. Endy. "Alternatif Tren Studi Qur`an di Indonesia". Dalam *al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam*, STAIN Ponorogo, Vol. 11, No. 1 (Mei 2011).

Seung, T. K. *Semiotics and Thematics in Hermeneutics.* New York: Columbia University Press, 1982.

Shihab, M. Quraish. *"Membumikan" al-Qur`an.* Bandung: Mizan, 1995.

-------. *Membumikan al-Qur`an* Jilid 2. Jakarta: Lentera Hati, 2011.

-------. *Kaidah Tafsir.* Jakarta: Lentera Hati, 2013.

-------. *Tafsir Al-Mishbah*. Jakarta: Lentera Hati, 2006.

Singkel, 'Abd al-Ra`ûf. *Tarjumân al-Mustafîd.* Beirut: Dâr al-Fikr, 1990.

Skinner, Quentin. "Meaning and Understanding History of Ideas", dalam *History and Theory*, Vol. 8, No. 1 (1969), h. 3-53.

Al-Suyûthî, Jalâl al-Dîn. *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur`ân.* Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Al-Syâfi'î, Muẖammad ibn Idrîs. *Al-Risâlah.* Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Al-Syarbâshî, Aẖmad. *Mawsû'at Akhlâq al-Qur`ân.* Beirut: Dâr al-Râ`id al-'Arabî, 1981.

Syarîf, Ibrâhîm. *Ittijâhât al-Tajdîd fi Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm.* Cairo: Dâr al-Salâm, 2008.

Al-Syâthibî, Abû Isẖâq. *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah, taẖqîq* Muẖammad 'Abdullâh Dirâz. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.

Thâhâ, Maẖmûd. *The Second Message of Islam*, trans. and introduction by Abdullahi Ahmed an-Naim. Syracuse: Syracuse University Press, 1996.

Umami, F. "Pluralisme Agama dalam al-Qur`an: Komparasi Pemikiran Abdul Muqsith Ghazali dengan Ali Mustafa Ya'qub terhadap Ayat-ayat Pluralistik", (Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 2013), *tesis*, tidak diterbitkan.

Wahid, Marzuki dan Rumadi. *Fiqh Madzhab Negera*: *Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia.* Yogyakarta: LKIS, 2001.
Wansbrough, John. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation.* Oxford: Oxford University Press, 1977.
Wansbrough, John. *Quranic Studies*: *Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
Wardani. *Epistemologi Kalam Abad Pertengahan.* Yogyakarta: LKiS, 2012.
-------. *Filsafat Islam sebagai Filsafat Humanis-Profetik.* Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2014.
-------. *Studi Kritis Ilmu Kalam*: *Beberapa Isu dan Metode.* Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2013.
Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic*, ed. J. Hamilton Cowan. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1971.
Wickberg, Daniel. "Intellectual History vs. the Social History of Intellectuals". Dalam *Rethinking History*, Vol. 5, No. 3 (2001), h. 383-395.
Yusuf, M. Yunan "Perkembangan Metode Tafsir di Indonesia". Dalam *Jurnal Pesantren,* vol. VIII, no. 1, 1991. (1991).
Zaenal Muttaqin, Muhammad. "Jalan Lurus Menuju Hati Sejahtera (Kajian Terhadap Penafsiran Abdul Muin Salim atas Ayat Ketujuh Surah al-Fatihah)," dalam http: //mz-muttaqin88.blogspot.com/ 2013 / 05/ jalan- lurus- munuju-hati- sejahtera. html.
Al-Zarkasyî, Badr al-Dîn. *Al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur`ân.* Beirut: Dâr al-Fikr, 2004.
Al-Zarqâ, Ahmad bin Saykh Muhammad. *Syarh al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, ed. 'Abd al-Sattâr Abû Ghuddah. Damaskus: Dâr al-Qalam, 1996.
Al-Zarqânî, Muhammad 'Abd al-'Azhîm. *Manâhil al-'Irfân.* Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
Zen, Fathurin. *NU Politik*: *Analisis Wacana Media.* Yogyakarta: LKiS, 2004.

Zuhdi, M. Nurdin. *Pasaraya Tafsir Indonesia: dari Kontestasi Metodologi hingga Kontekstualisasi.* Yogyakarta: Kaukaba, 2014.

**Internet:**

http://aminabd.wordpress.com/perihal/.
http://yapthiamhien.org/index.php?find=news_detail&id=197.
https://id.wikipedia.org/wiki/Djohan_Effendi.
www.tokohindonesia.com/biografi/article/285-ensiklopedi/1076-pemikir-islam-inklusif (13 Oktober 2015).
www.suara-islam.com/ read/ index/ 15647/ Kordinator-JIL-Abdul-Moqsith-Ghazali-Diangkat-Jadi-Pengurus-MUI-Pusat.
www.tokohindonesia.com/biografi/article/285-ensiklopedi/1076-pemikir-islam-inklusif.

## BIODATA PENULIS

**Dr. Wardani, M.Ag.** lahir di Barabai, Kalimantan Selatan, pada tanggal 11 April 1973. Pendidikan strata satu ditempuh pada 1994-1998 di jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari Banjarmasin. Sedangkan, pendidikan strata dua jurusan Agama dan Filsafat pada konsentrasi filsafat Islam diselesaikan pada tahun 2001 di Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Pendidikan strata tiga ditempuhnya di IAIN Sunan Ampel Surabaya dan selesai pada tahun 2010. Ia pernah mengikuti Pendidikan Kader Mufassir di Pusat Studi al-Qur`an (PSQ), Tangerang selama enam bulan pada 2009 dan sebagai kelanjutannya berupa penulisan disertasi atas biaya lembaga ini juga di Cairo selama dua bulan pada awal 2010. Pada akhir 2010, penulis mengikuti kursus singkat (*short course*) tentang menulis akademik (*academic writing*) di Universitas Leipzig, Jerman, selama sebulan. Pada 2016, penulis mengikuti program posdoktoral (*Postdoctoral Fellowship Program for Islamic Higher Education*, Posfi) yang diselenggarakan oleh subdit ketenagaan Diktis Kemenag RI yang bertempat di Universitas Âl al-Bayt di Mafraq, Yordania.

Tulisan-tulisannya diterbitkan berupa buku *Epistemologi Kalam Abad Pertengahan* (Yogyakarta: LKiS, 2003/2012), *Ayat Pedang Versus Ayat Damai: Menafsir Ulang Teori Naskh dalam al-Qur`an* (Jakarta: Kemenag RI, 2011), *Masyarakat Utama: Telaah Tafsir Tematik dengan Pendekatan Sosiologis* (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2004) *Studi Kritis Ilmu Kalam: Beberapa Isu dan Metode* (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2013), *Filsafat Islam Sebagai Filsafat Humanis-Profetik* (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2014), dan *Islam Ramah Lingkungan*: *dari Eko-teologi al-Qur`an hingga Fiqh al-Bi`ah* (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2015). Tulisan-tulisannya juga diterbitkan dalam bentuk artikel di beberapa jurnal. Sedangkan, makalah yang disampaikan di forum ilmiah, antara lain: "How to Stop Domestic Violence in Indonesian Context: an Islamic Contribution for Gender Equality", di *Annual Conference* studi Islam di Grand Hotel, Bandung, pada tahun 2006.

Ia mendapatkan penghargaan sebagai wisudawan terbaik I strata satu di IAIN Antasari pada tahun 1998 dan strata tiga di IAIN Sunan Ampel pada tahun 2010, penghargaan "Mitra Pembangunan Banua" dari Gubernur Kalimantan Selatan pada tanggal 14 Agustus 2004, penghargaan tesis terbaik nasional dari Direktorat Perguruan Tinggi Islam Kementerian Agama RI pada tahun 2006, pemenang I lomba karya tulis ilmiah dalam rangka *Banua Education Fair* dari Dinas Budaya dan Pariwisata Kalimantan Selatan pada Mei 2007, juga penghargaan *Indonesian Scholar Dissertation Award* (ISDA) dari *Indonesian International Education Foundation* (IIEF) Jakarta pada tahun 2010. Sehari-hari, ia menjadi dosen di Fakultas Ushuluddin dan Humaniora IAIN Antasari Banjarmasin.

Alamat rumah: Komplek Taman Pesona Permai, Jl. Padat Karya, RT. 21, No. 37, Kelurahan Sungai Andai, Banjarmasin. Website: https://iain-antasari.academia.edu/WardaniAnwar, Email: mwardanibjm@gmail.com, HP: +6282154001182.